

De la resistencia

Una filosofía del desafío

HOWARD CAYGILL



armænia

ensayo

De la resistencia

Una filosofía del desafío

HOWARD CAYGILL



armænia

ensayo



HOWARD CAYGILL

De la resistencia

Una filosofía del desafío

Traducción de María Gea Ortega

colección \ ensayo

www.armaeniaeditorial.com

Título original: On Resistance. A Philosophy of Defiance

Edición original: Bloomsbury Publishing Plc., London, 2013

1.^a edición: noviembre 2016

1.^a edición ebook: agosto 2021

Ilustración de cubierta: Francisco de Goya, 1814, Museo del Prado

Ilustración de solapa: © Centre for Digital Cultures, 2015

Copyright © Howard Caygill, 2013

Copyright de la traducción © María Gea Ortega, 2016

Copyright de la edición en español © Armaenia Editorial, S.L. 2016.
2021

Esta traducción está publicada bajo acuerdo con Bloomsbury
Publishing Plc.

Armaenia Editorial, S.L.

www.armaeniaeditorial.com

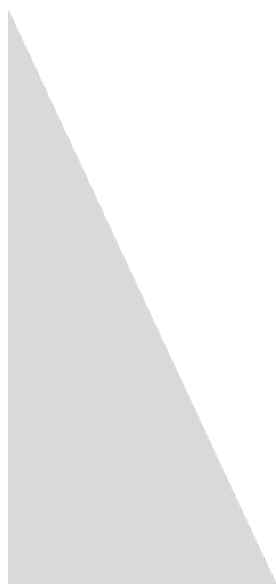
Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin
la autorización escrita de los titulares del “Copyright”, bajo las
sanciones establecidas por las leyes,

la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o
procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento
informático, así como la distribución de ejemplares mediante
alquiler o préstamo públicos.

ISBN: 978-84-18994-02-9



Para Piero



13 27 DE OCTUBRE DE 1960

21 INTRODUCCIÓN

1

33 RESISTENCIA CONSCIENTE

33 Los desastres de la guerra

44 La crítica de la resistencia pura

54 Resistencia al imperio

70 Conciencia política y resistente

82 Resistencia inconsciente

2

91 RESISTENCIA VIOLENTA

91 La lógica de la escalada

99 “La guerra prolongada de resistencia”

109 Resistencia gandhiana: Ahimsa y Satyagraha

119 Resistencia al apocalipsis

138 La no violencia y la capacidad de resistencia

3

147 SUBJETIVIDADES RESISTENTES

147 Modos de resistencia

150 Resistencia anticolonial

156 La figura del partisano

166 El juramento gandhiano

172 Resist the Military'

182 Los muertos resistentes

190 La subjetividad resistente de Genet

4

201 LA DOMINACIÓN TOTAL Y
LA CAPACIDAD DE RESISTENCIA

203 Teorías antifascistas de resistencia

214 Las Resistencias francesas

222 Resistencia y dominación total

231 Capacidades casi nulas de resistencia:

la doctrina de la caza del hombre

241 Salò o el final de la resistencia

253 LA CAPACIDAD DE RESISTENCIA CONTEMPORÁNEA

254 La otra cara del espectáculo

266 Resistencias indígenas

277 Los llamamientos a la resistencia

290 La tecnología de la resistencia

296 La resistencia digital

305 Epílogo: Fuera de la ley

309 Notas

335 Bibliografía



Como una protesta de hombres atacados en su honor y la idea recta

que tienen de la verdad, esta resistencia tiene un significado que excede las circunstancias en las que se originó y que ahora es importante retomar, no importa como resulten las cosas.

Declaración sobre el derecho a la insumisión en la guerra de Argelia

(Manifiesto de los 121)

Ahora es el momento de resistir.

Chomsky, Marcuse, Sontag et. al.

Llamamiento a resistir a la autoridad ilegítima, 1967

¿Pero, y si mi decisión de hacer públicos mis años con la resistencia fuera un signo de que pronto desaparecerá? Un sentimiento inexplicable me alertó de que la rebelión se estaba difuminando, flaqueando, estaba a punto de volver sus pasos al camino y desaparecer. Se convertiría en una épica. Miré a la resistencia como si fuera a desvanecerse en cualquier momento.

Jean Genet

Un cautivo enamorado

“Es un caso difícil. ¿Qué cree usted que debo hacer, resistir?

¿Eh? No quiero nada más que justicia”... No quería nada más

que justicia, nada más que justicia.

Joseph Conrad

El corazón de las tinieblas

27 DE OCTUBRE DE 1960

Las revueltas de París del 27 de octubre de 1960 inauguraron una secuencia de eventos que culminaron en el desafío flagrante de 1968. Proclamado Día de Paz en Argelia por la izquierda y los sindicatos, el estallido de la violencia policial en contra de los manifestantes fue incesante a medida que se intensificaba la lucha anticolonial en Argelia y la violencia se trasladaba a la metrópoli colonial (Tartakowsky 1997, 671-7). Esto ocurrió poco tiempo después de que se publicara, el 5 de septiembre, la Declaración sobre el derecho a la insubordinación en la guerra de Argelia, también conocido como el «Manifiesto de los 121», que citaba a la Resistencia francesa en una llamada a la desobediencia civil y que tuvo lugar a la par que el juicio contra la red de resistencia Jeansen y el implacable prefacio de Jean Paul Sartre en Los condenados de la tierra, de Frantz Fanon (que posteriormente se prohibió en Francia). La actuación que implicó el empleo programado de la violencia estatal contra la comunidad argelina en París, planificada y ejecutada por el prefect de police de París, Maurice Papon –cuyas credenciales oficiales incluían la persecución a los judíos de Burdeos bajo las órdenes de Vichy y la despiadada represión colonial en Marruecos y Argelia (véase House y Macmaster)–, culminó en la caza y el asesinato de más de 200 manifestantes por parte de la policía parisina un año después, el 17 de octubre de 1961, y el asesinato de manifestantes en la estación de metro Charonne, el 8 de febrero de 1962. La represión oficial se complementó con actos de terror parcial o totalmente ilegales, incluso ataques de bomba contra la casa de Jean-Paul Sartre

(9 de julio de 1961 y 7 de enero de 1962) y contra las oficinas de la revista francesa Les Temps Modernes el 13 de mayo de 1961.

Estos violentos episodios de los últimos días de la guerra de Argelia

se vieron marcados por la memoria de la resistencia francesa contra la colaboración y la ocupación nazi durante la Segunda Guerra Mundial. En el «Manifiesto de los 121» se cuestionaba cómo un Estado cuya legitimidad descansaba sobre la moralidad de la resistencia al nazismo podía recurrir a métodos nazis en su guerra sucia contra la resistencia argelina (Blanchot 2010, 15-17).

Eso mismo se cuestionaban los ciudadanos franceses de la red Jeansen y otras redes de resistencia que tomaron la decisión de apoyar a los argelinos en su lucha contra el Estado francés y que entendieron sus propias acciones como una continuación de la resistencia contra el nazismo (véase Evans 1997). Sin embargo, compartían esta perspectiva con la Organización del Ejército Secreto (OAS, por sus siglas en francés), el grupo terrorista paramilitar de la derecha que también estuvo «inmerso en el simbolismo de la resistencia» (Evans 1997, 187); sus integrantes también consideraron que su guerra revolucionaria contrainsurgente o guerra de guerrillas mencionada anteriormente, suponía una continuación de la resistencia en tiempos de guerra. Entonces, ¿quiénes constituían la verdadera resistencia? ¿Cuál era la conexión entre el pasado colaboracionista del préfet de police parisino y el ejercicio, calculado pero radical, de la violencia del Estado contra los manifestantes anti-coloniales?

¿Y cómo era posible que el hombre que pronunció la legendaria llamada a la resistencia el 18 de junio de 1940 debía ahora ser concebido como el «gran mago» (Sartre) o una manifestación de la «perversión esencial» (Blanchot)? ¿Y qué hay del héroe de la resistencia que recibió la Croix de guerre en 1945 por su servicio heroico y que ahora, en Los condenados de la tierra, llamaba a la resistencia absoluta contra la República Francesa colonial? El planteamiento de estas cuestiones suscita cierta perplejidad ante la naturaleza de la resistencia: ¿es reactiva y parte de un movimiento de represión recíproco y creciente, que provoca resistencia y a su vez intensifica la contrarresistencia, o es el desafío perpetuo de la opresión y la injusticia?

El ensayo de Sartre de 1961 *El pintor sin privilegios*, escrito para el catálogo de una exposición de Robert Lapoujade —«Pinturas sobre el tema de los disturbios, tríptico sobre la tortura, Hiroshima»—

celebrada en la Galérie Pierre Domec entre el 10 de marzo y el 15 de abril de 1961 y después recopilada en Situaciones IV, ofrece la perspectiva de la pintura de un disturbio, «27 de octubre», en el contexto de una resistencia perpleja.

Y encontramos, de repente, una franja de asfalto: el vacío. Se desborda y extiende en la parte inferior del lienzo. ¿Pero existen una parte superior y una parte inferior? El espacio es en sí mismo un significado; está compuesto por la multitud y se determina en función de los actos de la multitud. Esta franja representa, al mismo tiempo, una abrupta zambullida y un vuelo hacia el horizonte; sin importar mucho de cuál se trate. Es la repentina apertura del vacío: la policía está cargando. ¿Vamos a correr o a resistir? Hagamos lo que hagamos, el espacio existe con todas sus dimensiones en una: la distancia, que se encoge por un lado y parece interminable por el otro (Sartre, 569).

Se trata de un escenario que resulta familiar, reproducido recientemente en las insurrecciones árabes, la resistencia de los indignados y los aganaktismenoi, la erupción global del movimiento Occupy, y la «República de Taksim» y su represión violenta. Sartre interpreta la marca de Lapoujade como un momento de decisión: la viscosidad y el vacío de la «franja» de pintura condensa la experiencia intensificada del espacio y el tiempo característicos del momento de resistencia y de la formación de una capacidad de resistencia. Sartre esboza una fenomenología de este momento desafiante en el que la calle y la plaza de repente ya no tienen una «presencia cósmica» discreta sino que, en cambio, adquieren propiedades amenazantes y ambivalentes. Con una separación cada vez menor entre la carga policial y la posición o stasis de los manifestantes inmóviles, el espacio urbano queda anulado, y al mismo tiempo se contrae y se expande hacia el horizonte. Sartre identifica esta experiencia como una «función de los actos de la multitud», de la misma forma que la dilatación y la contracción del espacio urbano manifiestan la indecisión de la multitud. En el momento de un kierkegaardiano, ¿qué vamos a hacer? ¿Vamos a correr o a resistir?, la calle asume discretas propiedades afectivas, espaciales y dramáticas rutinariamente, pero ahora quedan capturadas en la marca del artista. El «significado» del espacio ha cambiado de la rutina a la excepción, y la cuestión de la huida o el

desafío envuelve toda la escena, hace que parezca el espacio ritual para la puesta en escena de una auténtica resistencia o bien una falsa huida.

Sin embargo, tal vez las propiedades de esta escena no queden tan claras como le parecieron a Sartre y la cuestión del significado no resulte tampoco lo más importante. El escenario del significado de Sartre presupone una oposición previa de las propias fuerzas, el resultado de un acto previo de resistencia. El hecho de que Sartre no vea esto con claridad acaba traicionado por su propia afirmación más que insistente de que el «significado» del espacio se compone en primer lugar por la multitud y luego se determina en función de sus actos.

Esta ecuación puede sostenerse por el significado, pero no alcanza la dinámica de la fuerza política. La última sigue siendo discreta, ya que en este escenario una de las fuerzas opuestas no se manifiesta como una fuerza discreta sino como el estado dado de las cosas.

Al centrarse en un elemento de un escenario dinámico y buscar su significado, Sartre comete un error del que Newton ya nos había advertido con el ejemplo del caballo que tira de una piedra en la tercera ley del movimiento de su obra Principia: «Si un caballo tira de una piedra unida a una cuerda, el caballo es igualmente tirado por la piedra hacia atrás...» (Newton, 417). Newton ilustra el principio de que «para cada acción existe una reacción igual y opuesta», o que la piedra, de hecho, tira del caballo. En el caso del 27 de octubre de 1960, el significado del espacio ya se encuentra definido y socavado por un complejo campo de fuerzas aplicadas y resistentes, con las propiedades de un espacio determinado tanto por la fuerza de la carga policial como por la resistencia de la multitud contra esta.

En términos de la dinámica política, la posición de la multitud es recíproca a la carga policial: para desafiar o defender su posición asume una capacidad de resistencia, que es el resultado de las posiciones anteriores en los escenarios previos de fuerzas opuestas.

La descripción que realiza Hegel en la sección Kraft und Verstand («Fuerza y entendimiento» en español), del libro Fenomenología del espíritu sobre cómo la colisión de fuerzas resulta oscurecida por la

cuestión del significado o la «ley», critica por anticipado el gesto de Sartre en *El pintor sin privilegios*. En un paso importante de la explicación de Hegel a la oclusión de la fuerza se describe cómo una de las fuerzas opuestas de un escenario dinámico se manifiesta no tanto como una fuerza discreta sino como un «médium» neutro:

La que solicita se pone, por ejemplo, como médium universal y, por el contrario, la solicitada como fuerza repelida; pero aquélla sólo es, a su vez, médium universal porque la otra es fuerza repelida; en otras palabras, ésta es más bien la solicitante con respecto a aquélla y la que la convierte en médium (Hegel 1977, 84).

El 27 de octubre de 1960, la multitud adopta la postura de la fuerza «impulsada de nuevo a sí misma» cuando se ve obligada a decidir si resiste o corre, una decisión «solicitada» por el «médium universal» o la fuerza de la policía cuya carga parece continua con su rutina y el ejercicio legítimo de la fuerza. La fuerza que aparece como un «médium universal» neutral en el mantenimiento del orden de la rutina del Estado surge en ese momento en París, pero también se encuentra en la aparentemente lejana Argelia. Sin embargo, el escenario era mucho más complicado que el recordado por Sartre antes de la pintura de Lapoujade. Las autoridades habían prohibido la manifestación del

27 de octubre de 1960, y los sindicatos y las organizaciones socialistas y comunistas habían respetado tal decisión. Aunque se prohibieron las manifestaciones públicas, las reuniones privadas sí estaban permitidas. En consecuencia, la Unión Nacional de Estudiantes de Francia celebró una reunión masiva en la Salle de la Mutualité, que fue atacada premeditadamente por militantes de la derecha con granadas de gas lacrimógeno, lo que obligó a los estudiantes a salir a la calle y provocó un enfrentamiento de tres horas de duración con la policía que esperaba fuera (las luchas tuvieron lugar en el margen izquierdo y no en la plaza de la República, tal y como recuerda Sartre); el altercado arrojó un total de 60 fallecidos entre los manifestantes, 25 entre la policía y 527 detenciones.

El momento de la decisión de Sartre es solo posible, como muestra Hegel, en un contexto ya establecido de fuerzas opuestas. De hecho, una interpretación clausewitziana de Sartre encontraría un error

estratégico grave en su negligencia del carácter recíproco de la fuerza: al someter la decisión de correr o resistir al nivel del significado y de la decisión auténtica, Sartre pasa por alto la calidad de las fuerzas opuestas. Desde el punto de vista dinámico, la resistencia entendida en términos de la preservación o la mejora de la capacidad de resistencia no puede reducirse a una oposición binaria de «correr o resistir», sino que debe situarse en un campo espacio-temporal dinámico y complejo que se manifiesta en las posturas de dominación y desafío. La doctrina militar de la resistencia, originalmente sostenida por Clausewitz y definida por su conflicto central entre la guerra imperial y la guerrilla, desdeña gestos románticos, caballerosos, sumamente significativos aunque desafortunados, tales como la adopción de una posición firme e inamovible. La descripción que hace Sartre del 27 de octubre de 1960 respeta implícitamente la lógica de lo que Hegel denomina el «verkehrte Welt» o el mundo al revés: aunque reconoce implícitamente la iniciativa de la policía —«la policía está cargando»—, procede, no obstante, como si la iniciativa recayera únicamente en la multitud y fuera su decisión la que contara. Sin embargo, al mismo tiempo, la multitud adopta una postura de reacción contra la fuerza aplicada; su respuesta, en términos de Hegel, se ha «solicitado». Este predicamento se va a formular de la misma forma que la pregunta «¿Vamos a correr o a resistir?», en la que a la vez se posee y se renuncia a la iniciativa. Los estudiantes corren alejándose del ataque (bien equipado y planificado) de la extrema derecha, y su huida los aboca a una postura de desafío contra el medio de resistencia que constituye la policía. Sin embargo, Sartre no pudo ver que la iniciativa yacía en el ataque de la extrema derecha —o en los elementos de la propia policía, dado el uso de granadas de gas lacrimógeno—, lo que coreografió la confrontación de los estudiantes y de los policías capturados en la pintura de Lapoujade y en su propia reflexión sobre su significado. Desde esta perspectiva, la de la guerre révolutionnaire ultraderechista del OAS, el 27 de octubre de 1960 constituyó un ejercicio de un éxito espectacular de la resistencia a la descolonización que forzó a los manifestantes anticoloniales a una confrontación violenta e imposible de ganar contra el Estado.

El mundo al revés de la fuerza solicitada y solicitante revelado en la respuesta de Sartre a la colisión de la represión y el desafío del 27

de octubre de 1960 resulta difícil de analizar y tampoco es fácil conferirle plena visibilidad. Nunca se ofrece un momento de pura resistencia, sino que siempre existe un juego recíproco de resistencias que forman grupos o secuencias de resistencia y contrarresistencia, que se van respondiendo mutuamente mediante la cesión o la toma de la iniciativa. Los golpes de la policía y la resistencia de los manifestantes ocupan su lugar en un escenario espacial que se extiende desde la margen izquierda de París hasta Argel, y en una secuencia temporal que incluye entre sus términos el París de la Liberación, la batalla de Dien Bien Phu y la batalla de Argel. La policía es llamada a resistir a las manifestaciones anticoloniales tanto como los manifestantes están resistiendo a la autoridad. El equilibrio de fuerzas se ve alterado deliberadamente por la extrema derecha, que tomó la iniciativa de atacar la reunión obligando a los manifestantes a un enfrentamiento espectacular que solo podían perder.

Mi agradecimiento a los estudiantes y colegas del Centro de Investigación sobre Filosofía Europea Contemporánea de la Universidad de Kingston, al Departamento de Filosofía de la Universidad de París 8, a los Departamentos de Inglés y Ciencias Políticas de la Universidad de Delhi, al Centre for Linguistics, a la Universidad Jawaharlal Nehru, a los organizadores y participantes de la Bienal Attakkalari India de 2011 en Bangalore y a los miembros del Seminario sobre el pensamiento contemporáneo del Goldsmiths College, por su apoyo y por el debate crítico de muchos de los temas de este libro.

INTRODUCCIÓN

Resistencia fue una de las expresiones más relevantes y persistentes del imaginario y la acción políticos del siglo XX y cobra aún más importancia en las luchas del siglo actual. Y, sin embargo, a pesar de la proliferación de textos dedicados a incitarla, respaldarla o reprimirla, resulta extraño que la resistencia siga pendiente de análisis y que, de hecho, se resista al análisis filosófico. La resistencia, al parecer, hunde sus raíces en la práctica y se articula en torno a declaraciones y justificaciones tácticas que abordan contextos históricos concretos, desde la guía del ejército suizo Total resistance de los años 50, al Resist the Military del Campamento de Mujeres por la Paz en Greenham Common, pasando por la más reciente e influyente obra de Gene Sharp y Bruce Jenkins, The Anti-Coup. Esta especificidad no tiene por qué suponer una desventaja, ya que al definir el concepto de resistencia se corre el riesgo de hacerla predecible, susceptible de ser controlada y, por ende, de disminuir su resistencia. Un momento clave para reflexionar sobre este riesgo se encuentra en la Resistencia francesa y el intento de Jean Moulin en 1943 de organizar los episodios de resistencia espontánea en forma de una resistencia estructurada, de acuerdo con las funciones de resistencia militar, propaganda y recopilación de datos de inteligencia y coordinación central desempeñada por un protoestado legítimo. Para llevar a cabo este paso fue crucial la invención de un concepto unificado de resistencia y la fundación de una institución que le confiriera expresión histórica, el Consejo Nacional de la Resistencia (CNR). De Gaulle resumía el logro de Moulin de forma reveladora: «Sin el CNR, no habría surgido un movimiento de resistencia, sino varias resistencias¹». La unificación de las prácticas de resistencia en torno a la Resistencia conceptual e institucional, si bien es necesaria desde el punto de vista táctico en determinados contextos, entraña el riesgo de agotar su propia capacidad de resistir. La tormentosa historia de la Resistencia francesa y su posteridad ejemplifican los peligros del desarme de los movimientos de resistencia en nombre de una Resistencia y la probablemente ineludible subordinación de sus iniciativas y actividades centrípetas a una lógica política o militar centralizada. No obstante, sin la reinvención constante de las resistencias, nunca habría sido posible una Resistencia prolongada.

Una filosofía de resistencia tiene que resistir por sí misma la presión

de la formación del concepto, de la reducción de las prácticas de resistencia a un único concepto dispuesto a la legitimación y apropiación por parte de la misma forma de Estado de la que empezó siendo un desafío. Sin embargo, sin dejar de lado dichos riesgos, no puede renunciarse a la responsabilidad de buscar una cierta coherencia en las prácticas de resistencia: mientras que la resistencia tiene que reinventarse continuamente, su trayectoria exige una reflexión filosófica. La formulación de Kant de su primera crítica «Pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas» (Kant 2003, A51/B75) es un buen punto de partida para dicha reflexión, pero no en el sentido en el que él la entendía: el restablecimiento mutuo de plenitud y perspectiva.

Al reconocer los riesgos de los extremos de la unificación conceptual y la dispersión histórica, la formulación de Kant puede contribuir a la organización del archivo histórico de las resistencias y que las experiencias de resistencia sirvan, por tanto, de base teórica para futuros llamamientos y ocasiones. Proporcionar dicha experiencia y evitar la unificación conceptual de «una Resistencia» y la dispersión empírica de algunas resistencias históricamente distintas requieren una comprensión del concepto que permita la coherencia sin imponer la unidad. Entonces el «concepto» de resistencia ejemplifica una conceptualización que incluye en sí misma un contramovimiento tanto hacia la unificación como hacia la dispersión. Quizás podría verse como una variante del juicio reflexivo de Kant, una en la que el individuo no solo exija un cambio en el concepto o en la regla del juicio, sino que también resista de forma activa a la subsunción bajo dicho concepto o regla.

La resistencia de la resistencia al análisis es el punto de partida de los dos intentos filosóficos recientes más importantes por comprender las peculiares propiedades de este concepto: *Resistencias del psicoanálisis* (1996) de Jacques Derrida y la obra de Foucault con la resistencia de mediados de la década de 1970. Derrida se refiere a la resistencia de la siguiente manera:

Esta palabra, que resonó en mi deseo y mi imaginación como la palabra más hermosa de la política y la historia de este país, esta palabra lleva consigo todo el patetismo de mi nostalgia, como si no me hubiese gustado de ninguna manera perderme cómo esos trenes,

tanques y cuarteles estallaban por los aires entre 1940 y 1945. ¿Por qué y cómo podía eso atraer como un imán tantos significados, virtudes u oportunidades semánticas o propagandísticas? (Derrida 1998, 2).

El sueño de la resistencia de Derrida también es el sueño de la resistencia o del resistente, un sueño que no se puede analizar, en el que la resistencia viene a presentarse como el límite en el que el análisis se debilita y se rompe. Cada punto en el que se halla la resistencia se revela a sí mismo como una contrarresistencia, por lo que el concepto elude cualquier pensamiento de unidad y Resistencia pura.

Unos años antes, Foucault también trató de encontrar un hueco para la resistencia, esta vez al lado del poder. En una de sus últimas entrevistas de 1984, hablando sobre el movimiento gay y las prácticas y placeres relacionados con el sadomasoquismo, Foucault responde a una cita de un ahora conocido fragmento de Historia de la sexualidad, «Allí donde hay poder, hay resistencia», con el siguiente comentario:

Mire usted, si no hubiera resistencia no habría relaciones de poder. Todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Desde el instante en que el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia se da en primer lugar, y continúa siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder. Considero, por tanto, que el término «resistencia» es la palabra más importante, la palabra clave de esta dinámica (Foucault 2001, 1559-60).

El término se identifica como «un elemento de esa relación estratégica en que consiste el poder» y se reconoce que «siempre se apoya en la situación que combate» (Foucault 2001, 1560). Sin embargo, como condición peculiar de la posibilidad tanto de poder como de desafío, la resistencia permanece intangible: sin ella no hay poder, sino exactamente el qué, el cuándo, el dónde y el cómo es permanece resistente al análisis. Foucault, al igual que Derrida, reconoce la resistencia como un punto límite para el análisis, pero solo si este último se entiende según su modelo jurídico.²

Foucault dejó algunas pistas muy interesantes sobre otro modelo de análisis del poder y la resistencia. Entre ellas, podemos citar la que aparece en una entrevista con Bernard-Henri Lévy en *Le Nouvel Observateur* de marzo de 1977, recopilada de una entrevista anterior (1975) en *L'imprévu*, que se titula «La política es la continuación de la guerra por otros medios». Tras algunos debates sobre la estrategia y las tácticas de poder, de nuevo a propósito de la máxima «allí donde hay poder, hay resistencia», Levy sucumbe a la irritación y reclama: «Poder y resistencia... tácticas y estrategia...

¿A qué se deben estas metáforas militares? ¿Creéis que el poder debe ser considerado de ahora en adelante bajo la forma de la guerra?» (Foucault 2001, 267). Foucault parece mantenerse alejado del reproche de sentir una fascinación excesiva por los asuntos militares, pero alegando ignorancia continúa falsamente:

No sé prácticamente nada al respecto hasta la fecha. Pero una cosa parece cierta, que para analizar (las) relaciones de poder solo disponemos de dos modelos por el momento: el que nos propone el derecho (el poder como ley, prohibición, institución) y el modelo militar o estratégico en términos de relaciones de fuerza. Opino que el primero de ellos ha demostrado de manera convincente que es inadecuado: sabemos que la ley no describe el poder (Foucault 2001, 268).

De hecho, Foucault había avanzado mucho en el proyecto del poder del conocimiento a través del modelo estratégico de análisis. En sus lecciones en el Collège de Francia de 1973-4, recogidas en *El poder psiquiátrico*, había abandonado la concepción jurídica del poder y describía las relaciones de poder en un asilo en términos de estrategia militar. «En este asilo se organiza entonces, efectivamente, un campo de batalla» (Foucault 2006, 7). Aun así, fue en la introducción de tales lecciones, el año anterior a la entrevista con Levy, *Defender la sociedad*, cuando Foucault adelanta la hipótesis explícita de que «el poder es la guerra, es la guerra proseguida por otros medios» (Foucault 2003, 15), invirtiendo así la clásica definición de Clausewitz, citada por Mao en *El libro rojo*: «la guerra es una mera continuación de la política por otros medios». Las implicaciones de este giro hacia un «modelo estratégico» de análisis para las políticas revolucionarias se

subrayan en la siguiente declaración: «Es necesario crear otra [política] o algo nuevo que la sustituya» (Foucault 2001, 267). Foucault no se pronuncia en cuanto a qué podría ser ese sustituto, pero una política de resistencia sería, sin lugar a dudas, una posibilidad interesante. De ahí que lo que está en juego en la comprensión de la resistencia sea mucho, nada menos que una nueva política o una política diferente, y sin embargo su carácter permanece oscuro e intangible.

El acercamiento a una política de la resistencia provoca aún más perplejidad con respecto al propio término. Con frecuencia su etimología se cita en latín (*stare*: levantarse o provocar un levantamiento) en relación al término griego *stasis* que, como Nicole Loraux (1986) ha demostrado, se empleó para la invención de la democracia y lo que fue posteriormente denominado «política». La experiencia ambivalente de un bloqueo o aporía, que también se trata de un levantamiento o insurrección —una experiencia que puede denominarse el estado de la resistencia—, se ubica entre la violencia y el discurso. La cuestión aquí es el deseo de resistencia, su orientación hacia el futuro, que puede ser tanto catastrófica como constructiva. Un deseo que podía desarrollarse en la guerra y la política, pero también, tal y como ejemplifica la tragedia de la democracia ateniense, en lo que posteriormente se denominó «arte». Los últimos análisis de Jacqueline Rose sobre el *stasis* que suponen el estado de Israel y la resistencia palestina en *The Last Resistance* trazan el desarrollo y la determinación del deseo de resistencia ambivalente en la literatura y la fantasía políticas. Al ubicar la literatura en la tangente a la intersección entre la violencia y el discurso (guerra y política), esta profesora británica es capaz de mostrar cómo aquella se antoja al mismo tiempo catártica y formativa, capaz de disolver y confirmar la resistencia. Su percepción sobre la asombrosa ubicación de la literatura respecto al cruce entre la violencia y el discurso, que es la propia resistencia, conforma las lecturas marginales consiguientes de autores como Genet, Pasolini y Kafka.

Mi análisis sobre la resistencia seguirá tres estrategias generales: la primera traza las refracciones del concepto de resistencia a través de varios discursos en los que se ha enmarcado. Al mostrar la persistencia de determinados marcos así como sus propios límites,

se podrá realizar una critique de la resistencia. Para dichos marcos se han aportado y se continúan aportando una serie de condiciones de posibilidad para el pensamiento de resistencia sin agotar, no obstante, su capacidad. Se incluyen en el marco de la resistencia en términos de fuerza, conciencia, violencia y subjetividad. La segunda estrategia describe algunas de las características de las resistencias históricas, su carácter y sus expresiones habituales a la vez que muestra cómo apuntan a la coherencia tipológica que informa de su práctica. Por último, la tercera estrategia explora las valencias del concepto de resistencia, sus vínculos y afinidades, acercamientos y distancias, en relación a otros conceptos tales como represión, reforma y revolución.³ Dichas estrategias se buscarán a través de la interpretación de los textos sobre la resistencia publicados a lo largo del siglo XX y serán determinadas por las reflexiones sobre el lugar que ocupan junto a los actos históricos de resistencia.

El discurso más generalizado sobre el marco de la resistencia es la fuerza, que va más allá de la política hacia las esferas de la resistencia electromagnética, inmunológica y militar. El carácter ambiguo de la fuerza y, por tanto, de la resistencia contribuye no solo a la dificultad del concepto, sino también a su iniciativa. Cuando Derrida evoca la resistencia en el ámbito de la resistencia, lo hace apelando al discurso sofisticado de la inmunología y compara la contrarresistencia con un «proceso autoinmune» (1998, viii). Sin embargo, el discurso en sí mismo es un cómplice intangible de la doctrina militar de la resistencia y se centra en la hostilidad. De hecho, la resistencia tiene lugar en el ámbito de un proyecto de física política o inmunología que se manifiesta por encima de todo en un choque de fuerzas entendido en términos de relaciones de hostilidad, teorizadas francamente por la doctrina militar de la resistencia. A este respecto, es inevitable un acercamiento al trabajo de Clausewitz en cualquier intento de filosofar sobre el tema de la resistencia. Como primer teórico de la guerra de resistencia, aunque durante mucho tiempo se le consideró erróneamente el teórico de la guerra de las naciones, la percepción de Clausewitz de que la política moderna y la guerra giran en torno a la «capacidad de resistir» es esencial para la filosofía de la resistencia y dificulta su relación con el discurso de la fuerza. Ya en la primera página de su libro póstumo de 1832, *De la guerra*, encontramos una definición de guerra enmarcada en términos de

una pura relación de odio —un duelo o un par de luchadores— en la que el objetivo de la mutua aplicación de la fuerza es abatir al adversario e «incapacitarlo para que no pueda proseguir con su resistencia». Clausewitz es muy claro en cuanto a las implicaciones de esta definición y dedica gran parte de su obra *De la guerra* a demostrar que la guerra de resistencia es bivalente: se dedica tanto a comprometer o aniquilar la capacidad de resistir del enemigo como a preservar y mejorar su propia capacidad frente a la aplicación de la fuerza del enemigo.

Mientras que la idea de resistencia continúa en deuda con su origen en el discurso y la oposición de las fuerzas característica de la mecánica newtoniana y, más tarde, de la electromagnética —procedencia que se mantuvo incuestionable a lo largo de la fascinación por la idea de la fuerza que reinaba en la filosofía de finales del siglo XX—, también afecta a otros discursos influyentes y se fusiona con ellos. La fusión de la experiencia de la resistencia con la filosofía de la conciencia dio como resultado una alianza fuerte e ingeniosa, especialmente en el caso de la teoría clásica marxista, pero con sus propias dificultades y sus propios límites internos. La introducción de la resistencia en el contexto de la conciencia nacional y, más tarde, de la conciencia de clase animó y, al mismo tiempo, desvió dicho potencial o capacidad de resistir en relación con objetos tales como la nación y la clase. Cuando la resistencia se involucró en una serie de luchas revolucionarias nacionales y de clases y en procesos de formación de identidad a través de la filosofía de la conciencia, surgieron numerosos problemas teóricos y estratégicos. Dichos problemas quedaron expuestos en la obra *Historia y conciencia de clase* (1923) de Georg Lukács, en un intento de reconciliar las posiciones de Lenin y Luxemburgo sobre la relación que existe entre resistencia y revolución, así como en la gráfica de Freud sobre el funcionamiento de la resistencia inconsciente.

El alineamiento de la resistencia y la conciencia resultó complicado debido a la dependencia del concepto de resistencia en el discurso de fuerza y fuerzas opuestas. Como claramente indicaba Clausewitz, la oposición de las fuerzas implica de forma directa el ejercicio de la violencia. La relación entre resistencia y violencia fue, y sigue siendo, una de las cuestiones fundamentales de la política de la

resistencia. Una opción consistiría en secundar a Clausewitz a la hora de identificar la resistencia y la violencia, identificación que conduce directamente a la proposición, que se repite de varias formas a lo largo de la guerra, de que la guerra es política por otros medios.

Esta postura fue adoptada por Lenin, Mao y Che Guevara, quienes vieron la resistencia como un paso previo a una guerra de clases revolucionaria cuyo objetivo, una sociedad sin clases, legitimase la violencia necesaria para alcanzarla. Otra opción pasaría por desafiar la identificación de la resistencia con la violencia a la vez que mantendría una fuerte concepción del odio. Esta postura fue creada por Gandhi en las revueltas anticoloniales de Sudáfrica e India, y la resistencia no violenta permanecería como una opción estratégica efectiva en manos de Gene Sharp, Bruce Jenkins y otros autores. No desaparece del todo de las consideraciones clausewitzianas, ya que posee un concepto claro de odio junto a un desarrollado sentido estratégico sobre la importancia de preservar e incrementar la capacidad de resistir.

En el ámbito de lo que Clausewitz describió como fuerza moral más que física, la resistencia no violenta constituiría una opción estratégica de gran alcance en la lucha por preservarse a sí misma y poner en peligro la capacidad de resistencia de su enemigo.

La invención de la subjetividad resistente fue uno de los caminos que permitió el pensamiento y la práctica de la preservación y la mejora de la capacidad de resistencia. En su obra *De la guerra*, Clausewitz vuelve en varias ocasiones a este problema e incluso desarrolla una antropología de la violencia o subjetividad resistente.

La práctica de la resistencia contribuye a la formación de identidades resistentes, resistentes ejemplares, que forman y alimentan una cultura de desafío más amplia. La reflexión sobre la subjetividad de la resistencia violenta fue desarrollada en los trabajos de Mao, Giap y Fanon, en contraposición a la subjetividad de la resistencia no violenta de la que de nuevo fue pionero Gandhi y que fue, posteriormente, impulsada por el Movimiento por los Derechos Civiles de los Estados Unidos, liderado por Martin Luther King Jr., y la resistencia a la violencia militar del Campamento de Mujeres por

la Paz en Greenham Common. Una característica sorprendente de la subjetividad resistente es la movilización de la teoría de las virtudes cardinales tradicionales de justicia, coraje, fuerza y prudencia en el entendimiento de la resistencia. La resistencia se ve motivada especialmente por el deseo de justicia, sus actos se llevan a cabo por subjetividades poseídas por una fuerza y un coraje extremos, y su práctica, guiada por la prudencia; de modo que estas tres características contribuyen a la preservación y la mejora de la capacidad de resistencia.

Los discursos de conciencia, violencia y subjetividad conforman la teoría de la resistencia así como el punto de conexión con las reflexiones históricas sobre su práctica. Todo ello se puede traducir en la tipología de resistencia esbozada a partir de los movimientos históricos de resistencia, especialmente en el caso extremo de resistencia al nacionalsocialismo, tomando como ejemplos las resistencias polaca y francesa. La organización de las actividades de la Resistencia francesa en términos de la acción violenta paramilitar, la propaganda, y las actividades y formación de servicios de inteligencia fueron propuestas, en un principio, por Henri Frenay y adoptadas por Jean Moulin, y pueden entenderse de acuerdo a una estructura conceptual de la violencia, la conciencia y la subjetividad. El primer grupo de acciones paramilitares incluye asesinatos, sabotaje, vandalismo, manifestaciones masivas, terror y acciones de guerrillas urbanas y rurales, además de numerosas prácticas no violentas diarias, cuyo alcance se ha enfatizado en obras recientes sobre la Resistencia francesa (véase Marcot, 2006).⁴ Muchas de estas acciones tuvieron una función propagandística a la que se sumaron algunos gestos teatrales, como la señal de la V y sus variantes de la Segunda Guerra Mundial, lo que podría describirse como el carnaval de la resistencia.⁵ En este ámbito, encontramos los conceptos de prudencia y astucia analizados de manera muy sutil por el resistente Jean-Pierre Vernant y, según aclara en sus memorias, practicados con un efecto devastador en el contexto de la guerra de resistencia francesa.⁶ Las actividades de inteligencia abarcaban desde los clásicos modelos de espionaje, la desinformación, la ocultación, la contrapropaganda como las escuchas clandestinas de la BBC durante la Segunda Guerra Mundial hasta, más recientemente, ejemplos de pirateo informático o Wikileaks. El paradigma de las expresiones históricas y

contemporáneas se encuentra aquí en el aumento de la conciencia mediante la resistencia del secreto de Estado, el hacer públicas acciones del secreto de Estado con el fin de manipular las comunicaciones y los medios.

El concepto de resistencia también está constituido por sus valencias, sus uniones moleculares y su aversión hacia otros conceptos. Entre ellos, cabe destacar las afinidades entre resistencia y represión; resistencia y constitución; resistencia y revolución y su posición en las oposiciones de acción y reacción; la soberanía y el partisano; la violencia legítima e ilegítima, el *ressentiment* y la afirmación;

la moral de los nobles y la de los esclavos. En estos compuestos,

el concepto de resistencia se forma por aquello que le es opuesto o complementario. El papel de las valencias es esencial para una crítica de la resistencia, ya que plantea la posibilidad de que el propio concepto sea determinado, en cierta medida, por su resistencia.

Esto ocurre especialmente en el caso del discurso de la fuerza, en el que la resistencia como fuerza viene determinada en esencia por las fuerzas que se oponen a la misma.

Los discursos, la tipología histórica y las valencias conceptuales de resistencia forman la matriz de las prácticas y las lecturas de los textos del siglo XX que constituyen el archivo de la resistencia abordado en este libro. Comienza con la búsqueda de Clausewitz de un camino para teorizar la resistencia al Imperio napoleónico; prosigue con una secuencia que evoca una guerra civil global del Imperio y la Comuna de la obra de Marx y Nietzsche, y finaliza con la experiencia del nazismo y la posibilidad de eliminación de la capacidad de resistencia expresada en el desafío insolente de Pasolini durante la creación de su última película, *Salò*. La invención de nuevas estrategias de resistencia en las luchas anticoloniales se enfatizarán en este estudio, al igual que un caso creado por su significativo impacto en la forma de filosofar, aparentemente muy alejado del contexto inmediato de la lucha anticolonial. En el último capítulo se reflexionará sobre las resistencias recientes y contemporáneas, y se analizará hasta qué

punto se trata de una continuación de la experiencia histórica y hasta qué punto se presenta una nueva forma de entender la resistencia.

RESISTENCIA CONSCIENTE

Los desastres de la guerra

Carl von Clausewitz (1780-1831) y Francisco de Goya y Lucientes (1746-1828), desde extremos opuestos de Europa, se vieron obligados a ser testigos de la aparición de algo nuevo y terrible en sus vidas. A través de diferentes medios de expresión, el observador militar en Prusia y el artista en España atestiguaron el advenimiento de un nuevo tipo de guerra con una violencia sin precedentes y matanzas masivas y despiadadas. Fueron testigos no solo del éxito rotundo de la aventura militar de la Francia revolucionaria napoleónica, que barrió ejércitos y Estados enteros del antiguo régimen, sino también del desafío de la guerrilla de resistencia que se enfrentó a ella y cuyo exponente más cruento se encuentra en la guerra de la Independencia española (1808-14). Clausewitz y Goya procuraron comprender y representar la novedosa complicidad entre las guerras revolucionarias e imperiales y las de resistencia y de guerrilla, evocando de manera diferente el «pueblo en armas» y reconociendo en la nueva guerra el surgimiento de una escalada de violencia y lógica del terror especialmente cruda y sin precedentes.¹ A pesar de que el nombre de los grabados de Goya que componen *Los desastres de la guerra* se atribuyó a título póstumo,² el término desastre describe con exactitud el nuevo predicamento de la violencia a la que se enfrentaba la población, primero europea y luego mundial, en la que la guerra ofensiva y la resistencia parecían inextricables.³

La reflexión que sustentaba Clausewitz sobre la nueva guerra se publicó en su obra póstuma *De la guerra*. En este clásico de estrategia, Clausewitz no solo analiza la guerra napoleónica con la esperanza de conocer mejor a su enemigo, sino también —y de forma más significativa— busca opciones de resistencia ante él. De hecho, el título más acertado para *De la guerra* habría sido *De la resistencia*, ya que su principal motivación teórica es idear una forma de resistencia frente a la estrategia de Napoleón. Esta ambición se hace evidente en la infame aunque mal entendida

definición inicial del objetivo político de la guerra (Zweck) que consiste en «abatir al adversario e incapacitarlo para que no pueda proseguir con su resistencia» («zu jedem ferneren Widerstand unfähig zu machen») (2010, 24).⁴ La cuestión en la guerra es la capacidad de resistencia, entendida por Clausewitz como la suma de todas las fuerzas materiales y morales para resistir al enemigo. La guerra, ya sea ofensiva o defensiva, se orienta a secundar o resistir cualquier intento de comprometer la capacidad de resistencia. Veremos que las peculiares propiedades lógicas de un acto destinado al ataque al oponente o a la defensa de la propia capacidad futura

de resistencia justifican muchas de las particularidades conceptuales de la resistencia y de sus estrategias.⁵

El privilegio conceptual otorgado a la resistencia no puede separarse de las circunstancias históricas concretas que provocaron las reflexiones de Clausewitz sobre la violencia organizada. De la guerra condensa los pensamientos de Clausewitz desde su propia experiencia en la derrota de Prusia por la Francia napoleónica en la Batalla de Jena de 1806 y su posterior trabajo, junto a su mentor Scharnhorst, se enmarca dentro de las reformas militares y civiles que Prusia puso en marcha en respuesta a tal derrota. Clausewitz complementó este trabajo sobre las reformas militares con una extensa reflexión sobre las razones de la derrota y el carácter de la nueva guerra que había surgido con la Revolución francesa. De ningún modo se trataba de una meditación retrospectiva «gris sobre gris» sobre el paso del ancien régime, sino de una exploración urgente sobre las posibilidades de resistir al aparentemente invencible ejército de Napoleón.

Al igual que Hegel, aunque algo más escéptico, Clausewitz reconoció la relevancia histórica y mundial de Napoleón y de la Revolución francesa, y no solo se preocupaba por entender su significado, sino también por la forma de resistir ante tal manifestación imperial y violenta.⁶ Clausewitz no se dedicó únicamente a comprender cómo Napoleón, a partir de la ostensible movilización total del pueblo por la defensa de la revolución a principios de la década de 1790 pudo inventar una nueva forma de guerra, sino también a cómo desarrollar la capacidad de resistirla.

Conjeturó que la fusión de la política y la guerra en la nación revolucionaria francesa creó su homónimo opuesto con la invención de una resistencia política y militar mediante la guerra de guerrillas, primero en la Vandea y, más tarde, en España, Rusia y Alemania. Incitado por las resistencias tirolesa y española contra Napoleón (de hecho, Clausewitz es el primero en describirlas como «resistencias»), De la guerra llegó a la teoría de la guerra popular de resistencia. No obstante, Clausewitz tuvo que revisar los conceptos que habían llevado a comprender la guerra hasta el momento, a fin de entender las posibles futuras resistencias y las históricas, y de teorizar sobre cómo resistir y preservar la capacidad de resistencia de cara al estado nacional imperial y a sus ejércitos.

La nueva guerra exigía una nueva estructura conceptual a fin de permitir comprenderla y derrotarla, estructura que Clausewitz encontró en la filosofía de Immanuel Kant. Otra alternativa al título De la guerra podría haber sido Crítica de la razón militar, dado que no solo es una forma original de comprender las condiciones de posibilidad de la guerra moderna y sus límites, sino también una contribución significativa a la historia de la filosofía poskantiana.

El entendimiento y el empleo por parte de Clausewitz de los conceptos de Kant difieren bastante de los avances más canónicos de Fichte y Hegel en filosofía crítica. Al igual que su compañero militar poskantiano Heinrich von Kleist, Clausewitz se aproxima a la crítica filosófica desde el enfoque de la razón enfrentada al peligro, la inseguridad y la violencia del azar. Partiendo de un predicamento de peligro e inseguridad, Clausewitz cuestiona la insistencia de Kant en justificar la posesión legítima de los conceptos e indica, además, que tal justificación no sería necesaria si la posesión no estuviera ya en peligro, en un estado de guerra. Su descripción de la lógica de la escalada y los peligros de la guerra absoluta es kantiana en cuanto a su apreciación de los riesgos para el pensamiento y la felicidad que conlleva moverse del ámbito de lo limitado espacio-temporalmente (la observación armada) hasta lo ilimitado absoluto de la guerra total. Su rechazo a alcanzar o conceder una resolución y mediación dialéctica se anticipa a las posteriores críticas del hegelianismo,⁷ al igual que su visión práctica de la resistencia como un concepto dedicado a preservar su propia capacidad o sus condiciones de posibilidad.

El renombre de Clausewitz como estratega y teórico de la guerra ha oscurecido esta deuda con la filosofía crítica. Fue un filósofo poskantiano entrenado en la academia militar de Berlín por un kantiano de la primera generación, Kiesewetter, y coetáneo de Hegel (1780-1831), pero en raras ocasiones —por no decir nunca— se le encuadra en la misma tradición que forman Fichte, Schelling y Hegel. Este hecho no es especialmente sorprendente dado que, aunque su trabajo fue fiel en muchos aspectos a la filosofía crítica, divergía radicalmente de las trayectorias seguidas por otros lectores contemporáneos de Kant. Su principal y más influyente concepto de escalada reformula la preocupación kantiana ortodoxa por los peligros de pasar de las apariencias limitadas espacial y temporalmente a los absolutos de la razón (en este caso, de «la observación armada» a la «guerra absoluta»). Su atención a la realidad, la energía y el Aktus atestigua su fascinación por la categoría modal de la realidad de Kant, la cual distinguía tanto a él como a su profesor Kiesewetter de la fascinación contemporánea por la categoría modal kantiana de la posibilidad. La tercera categoría modal, la necesidad, se dejó a los «spinozianos». Las categorías modales describen la relación existente entre un sujeto y la totalidad de las apariencias. Al centrarse en la posibilidad se dirige directamente a

la centralidad de la idea de libertad: un sujeto es libre con respecto a las apariencias. Fichte, Schelling y Hegel compartían de distintas maneras su fascinación por la libertad; Clausewitz, sin embargo, emplea este término en raras ocasiones. En lugar de por la libertad, Clausewitz se interesa por la Akt o realidad de la guerra. En el capítulo II del libro I, se describe cómo «la acción militar está por completo impregnada de fuerzas y efectos espirituales» o en el capítulo I del libro I, se describe la guerra más como una manifestación de la política que como una manifestación de la violencia. La relación del sujeto de Clausewitz con la suma de las apariencias se caracterizaba por la inseguridad que provocaban el poder del cambio y los efectos de la hostilidad. Su modelo de acción histórica fue más la gestión de la violencia liberada por el funcionamiento del azar y la hostilidad que la realización de la libertad a través del ejercicio de la libre voluntad. Estos efectos no eran los que se podían haber llevado a cabo por una resolución dialéctica y provocado resultados positivos; es más, el azar y la

hostilidad constituían el signo de una derrota para cualquier esfuerzo dialéctico.

La distancia entre el punto de vista kantiano de Clausewitz y los sostenidos por Fichte y Hegel es asimismo evidente en su confrontación de la razón con la historia: la historia se entiende como un reino del azar y el accidente que se resiste a la fácil subordinación de las progresiones o secuencias racionales. En la filosofía de la historia de Hegel, el accidente es una etapa o un momento de una secuencia histórica racional, mientras que para Clausewitz constituye la interrupción o la frustración de cualquier aspiración a tal secuencia racional. En consecuencia, la regla del azar y la hostilidad rige toda la progresión argumentativa de *De la guerra*; sus ocho libros se estructuran en torno a la naturaleza y la teoría de la guerra, la estrategia, las tácticas, el ataque y la defensa, así como las relaciones entre guerra real y absoluta y entre guerra y política.⁸ De la guerra no es en modo alguno una apología del funcionamiento de la razón a lo largo de la historia, sino más bien una profundización en el juicio reflexivo de Kant en el cual el caso resiste a la aplicación de la regla, a la vez que socava su legitimidad y brinda una oportunidad para meditar sobre el impacto del azar y de la hostilidad sobre la razón.

La importancia de la resistencia para la comprensión específica de la nueva guerra de Clausewitz, tanto de la ofensiva napoleónica como de la guerra de guerrillas de resistencia, queda subrayada por la importancia que adquiere el libro VI en la arquitectura de *De la guerra*. Se trata del libro más extenso, con el doble de páginas que el resto, y se dedica a respaldar la proposición de que: «la defensa es una forma más poderosa de guerra que el ataque» (Clausewitz 2010, 335). Clausewitz mantiene que la guerra defensiva de resistencia levantada por el pueblo «como en España» (Clausewitz 2010, 342) muestra que un nuevo poder (*Potenz*) se ha elevado y constituye el «pueblo en armas» o *Volksbewaffnung* (en el contexto prusiano, el *Landsturm*) que ahora confronta el «pueblo armado» de la República o el Imperio en Francia. La resistencia o *Widerstand* es la forma de guerra más apropiada para este poder emergente. En el capítulo VIII, dedicado a analizar las «formas de resistencia» (*Widerstandsarten*), Clausewitz reitera que la guerra popular de resistencia se ha convertido en una de las manifestaciones más

poderosas de conflicto contemporáneo.

La resistencia española fue el indicio de un nuevo poder y de una nueva época en la historia de la guerra, en la que imperaría la violencia imperial y la resistencia contra esta. Está íntimamente ligada a la primacía de la política, tratada de una forma más intensa por Clausewitz en sus libros I y VIII de *De la guerra*.

En el capítulo VIB del libro VIII, «La guerra es un instrumento político», de *De la guerra*, Clausewitz propone una «idea de regulación» kantiana que unificará los conceptos heterogéneos de guerra y paz: «la guerra es sólo una parte del intercambio político y, por lo tanto, de ninguna manera constituye algo independiente en sí mismo», es decir, la guerra «no es más que la continuación del intercambio político con una combinación de otros medios» (Clausewitz 2010, 591). En esta proposición, la política y la guerra no comparten el mismo estatus.

La guerra constituye una aproximación a la «lógica» o al pensamiento político, su análogo, pero se expresa mediante «otra clase de escritura y de lenguaje». «Es seguro que posee su propia gramática, pero no su propia lógica» (Clausewitz 2010, 591). Las leyes de la política y la paz pueden articularse a través de la lógica, pero la guerra es la manifestación gramatical de dicha lógica, su realidad como evento. Clausewitz continúa afirmando que la política es un todo del que la guerra es tan solo una parte. El resultado de esta metonimia es una extraña anamorfosis en la que la política convierte «los elementos poderosos y temibles de la guerra en un simple instrumento» mediante la transformación de las acciones violentas en un cálculo lógico: la formidable espada de las batallas «que debería empuñarse con ambas manos y descargarse con toda la fuerza del cuerpo» se convierte en la daga o el espadín de la lógica y la política. La guerra materializa la lógica política mientras obedece a su propia gramática; es un complemento de la política, la sustitución de la espada por la pluma, de un tipo de expresión violenta por otro.

La guerra como medio para continuar o materializar la lógica política amenaza con ocupar el lugar de la política, pues: «Si la política es grande y poderosa, igualmente lo será la guerra, y esto puede ser llevado al nivel en que la guerra alcanza su forma

absoluta» (Clausewitz 2010, 593). La noción de guerra absoluta, con frecuencia entendida como una aproximación de la guerra a su concepto platónico, posee de hecho un sentido no platónico muy diferente. Es la materialización de la política que, en su forma absoluta, no es ya política, sino una fusión de la política y la guerra descrita de una forma apocalíptica por Virilio y Girard e ilustrada por Goya como un coloso terrorífico (Lecaldano, 88). Clausewitz, en particular, contempla el impacto de las energías liberadas por la política revolucionaria ante la intensidad de la guerra. Desde su punto de vista, la guerra es una expresión gramatical que no tiene una esencia ideal, sino diferentes grados de intensidad

—de mínimo a máximo—, que no pueden comprenderse como niveles de participación en una idea, sino como grados de materialización.

La guerra absoluta es la expresión más intensa de la lógica política revolucionaria, su completa materialización. Clausewitz empleará el término «energía» en su sentido pretermodinámico, clásico - aristotélico, para describir dicha materialización. La guerra es la materialización o manifestación de una lógica política con diferentes grados de intensidad, que describe en *De la guerra* en términos de energía o de la capacidad de crear o resistir a la creación de eventos.

Solo tras una serie de variaciones en los temas de la guerra y la política, Clausewitz revela el evento histórico que da pie a la invención de un nuevo marco conceptual para la comprensión de esta relación: la Revolución francesa. En un pasaje de extraordinaria claridad, Clausewitz observa que «el formidable efecto [ungeheueren Wirkungen] producido en el exterior por la Revolución francesa fue causado, evidentemente, mucho menos por los nuevos métodos y puntos de vista introducidos por los franceses en la conducción de la guerra que por el cambio en el arte de gobernar y en la administración civil, en el carácter del gobierno, en la situación del pueblo» (Clausewitz 2010, 597). Los ejércitos enemigos del ancien régime no comprendieron esta novedad y respondieron de maneras convencionales a este nuevo enemigo, necesario para Clausewitz, ya que incluso el enemigo había comprendido «de manera filosófica» que la constitución política

existente no tenía la capacidad de resistir las nuevas energías liberadas por la nación armada y la nueva gramática de la guerra.

El nuevo arte de la guerra que la ha «aproximado más a su configuración absoluta» o a su intensidad máxima solo fue posible siguiendo «un cambio de política [Politik] que provenía de la Revolución francesa, no sólo en Francia, sino también en el resto de Europa» (Clausewitz 2010, 597). Este «cambio de política», continúa Clausewitz, «había puesto de manifiesto otros medios y otras fuerzas, mediante los cuales se pudo conducir la guerra con un grado de energía que nadie hubiera imaginado factible hasta entonces» (Clausewitz 2010, 597).⁹ El cambio en las condiciones de la política de la posibilidad (Politik o «lo Político») permitió una materialización de la guerra que antes hubiese sido impensable, una manifestación que dejó a un lado las guerras con limitaciones espacio-temporales que materializaban las políticas prerrevolucionarias. Esta intensificación de la guerra, que se aproxima al límite de la guerra absoluta, se caracteriza por la capacidad de aumentar la escalada de la violencia más allá de los límites de la lógica política. Clausewitz, especialmente en el capítulo inicial de *De la guerra*, que probablemente se escribió en último lugar, contempló la posibilidad de una lógica política (revolución) capaz de materializar una energía militar con una intensidad suficiente como para consumir y destruir la propia política, un movimiento ejemplificado según él en la transformación de la Francia revolucionaria en imperial.

Muchas de las lecturas de Clausewitz finalizan en este punto y contemplan su objeto teórico como limitado a la forma política del Estado-nación y la intensidad extrema de su guerra. Este es el Clausewitz de una energía militar capaz de arrastrar la lógica política hacia una escalada autodestructiva de la violencia dirigida hacia su enemigo y hacia sí misma. La perspectiva de la escalada fascinaría a los teóricos de los juegos y los estrategas nucleares de la posguerra de los EE. UU. y la URSS, e impulsaría, al mismo tiempo, tanto los grandes esfuerzos de Raymond Aron por teorizar las bases políticas del control armado en la subordinación renovada de la gramática de la escalada a la lógica política, como la mirada apocalíptica de René Girard. No obstante, en *De la guerra* Clausewitz había ido más allá del conflicto napoleónico para

reflexionar sobre las nuevas guerras de resistencia que surgieron como respuesta, en especial sobre la guerrilla librada por los españoles contra los franceses. Se trataba de una forma de guerra que evitó la seducción de la escalada o la tentación de intentar oponerse al enemigo napoleónico a través de los medios napoleónicos. De la guerra puede interpretarse como un tratado sobre las implicaciones filosóficas de esta estrategia de resistencia que propone, al mismo tiempo, una nueva lógica política y una nueva gramática militar y, más tarde, nuevas formas de concebir la relación existente entre ambas.

Con este paso, Clausewitz se mantuvo fiel a su método: las sociedades que resistieron a la revolución inventaron las nuevas gramáticas de la guerra resistente. La dificultad surgía, sin embargo, al preguntarse cómo podía representarse teóricamente la nueva gramática de la guerra de guerrillas y sus implicaciones en la lógica política.¹⁰ El sistema filosófico heredado de Kant, Fichte y, especialmente de Hegel, se adaptó a la lógica política de la revolución y a su idea de libertad como autonomía que privilegiaba sus propias leyes. Desde Rousseau, las leyes estaban legitimadas por ser nuestras leyes, otorgadas a nosotros mismos, a las que sería un auténtico disparate oponerse. Kant adoptó esta lógica en la introducción de la Crítica de la razón pura cuando separó la «edad crítica» de las constituciones déspotas y nómadas y sus regímenes filosóficos, principalmente mediante la institución de un «tribunal crítico» que otorgaba leyes al mismo tiempo que evaluaba las demandas presentadas ante el mismo. Para Clausewitz, esta lógica política no fue capaz de comprender la violencia que se había materializado por sí misma, y menos aún la violencia que la rechazaba junto con todos los privilegios que le confería a la autonomía y la razón. Clausewitz era consciente de que su deuda filosófica con Kant y Fichte le colocaba, al igual que a Hegel, en una posición que le permitiría comprender mejor la lógica política materializada en la guerra ofensiva napoleónica, pero no entender la gramática de la violencia que la resistió; a la luz del compromiso de una lógica política de libertad y autonomía, cualquier resistencia a la violencia que se manifestase, solo podría aparecer como un disparate accidental e irracional ante la necesidad de materializar la razón y la libertad en la historia.

De la guerra se encuentra en el mismo predicamento que Los desastres de la guerra de Goya, en el sentido de que tienen que hacer visible una nueva forma de violencia y de guerra. No solo era una cuestión de describir o analizar el monstruo o el coloso del conflicto armado napoleónico cuya escalada voraz de violencia fue alegóricamente representada por Goya como Saturno devorando a sus hijos o como un monstruo merodeando alrededor de la tierra,¹¹ sino también la resistencia y los horrores de la guerrilla. Los grabados de Goya inventan un nuevo lenguaje para expresar con la intensidad justa esta nueva y terrible guerra. El desgaste de la distinción entre civil y militar expresada en la nación armada se encontró con una resistencia que lo confirmó al no hacer distinciones entre el enemigo civil y el militar.

Las masacres de Goya representadas en Los desastres de la guerra son ejercicios del desastre moral que manifiesta la conducta de la nueva guerra entre los partisanos y las tropas de Napoleón. Figuras uniformadas ejecutan a civiles en el segundo grabado de la serie con el lema Con razón o sin ella, mientras que partisanos resistentes asesinan a soldados uniformados con hachas y dagas en el tercer grabado cuyo lema es Lo mismo.¹² La ruptura de la distinción entre civiles y soldados se enfatiza en el quinto grabado, que muestra a una madre con su hijo participando en un acto poco maternal que consiste en lanzar a un soldado enemigo quien, además, se encuentra herido en el mismo lugar en el que Cristo fue lanceado por el centurión durante la crucifixión. La madre asesina, el enemigo se convierte en mártir, similar a Cristo, o en el hijo abandonado de otra madre, y toda esta revaluación de valores se realiza bajo el título Y son fieras. Imágenes como las del grabado 36 de un soldado contemplando a un civil ahorcado (reelaborado con un efecto significativo por los hermanos Chapman)¹³ muestran la importancia de la estética del terror y la demostración del horror en la materialización de la nueva guerra, en la que se emplea el «terror» o la moral además de la fuerza física.

Los lemas de Goya y la preservación de la legibilidad en la orientación de las imágenes de izquierda a derecha ponen de relieve su esfuerzo por hacer visibles los horribles escenarios que provocó la guerra de resistencia. La primera imagen de la serie nos adentra en esta incursión con sus «Tristes presentimientos de lo que ha de acontecer», que hace referencia no solo a las imágenes de esta

guerra, sino también a los futuros y aún más horribles conflictos que se vislumbraban en el horizonte. En ocasiones, se rompe la coherencia entre la orientación y la legibilidad de la imagen, como en el grabado 30, que aparece totalmente desorientado. Fue descrito por Todorov como «el más impactante» de la serie Los desastres de la guerra, pues parece capturar el momento exacto de la explosión de un proyectil en un entorno doméstico.¹⁴ El desorden de todos los objetos familiares y la total inseguridad que conlleva ejemplifican el intento de Goya de describir «Los estragos de la guerra». En su esfuerzo, Goya intenta hacer visible la colisión de dos gramáticas emergentes de la guerra popular: la nación armada revolucionaria o imperial, y la nación de la resistencia armada. Mientras que su testimonio se basó en la experiencia directa de la resistencia de las guerrillas y la invasión —en dos de sus grabados añadió «Yo lo vi»—, Todorov no se equivoca al insistir en que las imágenes de la serie Los desastres de la guerra son menos una anticipación de un reportaje de guerra que un intento de hacerse una idea sobre las «consecuencias más destructivas» de la guerra y expresar la intimidación que compartió con Clausewitz en el sentido de que con esta guerra algo nuevo y monstruoso había nacido.¹⁵

La crítica de la resistencia pura

A la vez que Goya retrataba el espíritu emergente y las consecuencias de la guerra que se desplegaba ante sus ojos, Clausewitz observaba y meditaba minuciosamente sobre las lecciones que podían suscitar los sucesos acontecidos en España. En febrero de 1812, cuando se encontraba próximo a los reformadores prusianos, decidió elegir el *Bekenntnisdenschrift* o la profesión de fe para articular lo que había aprendido de la resistencia española sobre las estrategias para resistir a la violencia napoleónica.¹⁶ La primera profesión da debida cuenta de la sumisión a la dominación napoleónica a partir de una «esperanza superficial para la salvación de la mano del azar», la esperanza «para el futuro» o el intento de evitar la provocación de «la furia del tirano» que lisiaría y socavaría «la fuerza de las generaciones futuras» (Clausewitz 1966,

689), comprometiendo así la supervivencia de la capacidad de resistencia. En la segunda profesión, sin embargo, llama al príncipe y a su pueblo a organizar «una última y valiente resistencia»

(Clausewitz

1966, 703-4). Llama la atención que esta resistencia se declarase - contra toda probabilidad, como un gesto no necesariamente pensado para triunfar a corto plazo, incluso si «esta resistencia [Widerstand] debe contemplarse como el último y único medio de salvación» (Clausewitz 1966, 704). La propia resistencia continúa siendo incipiente y se le otorgan inicialmente cualidades casi apocalípticas. No obstante, en la tercera profesión, Clausewitz recurre a las consideraciones estratégicas concretas de la organización de una guerra popular a la vez que mantiene el régimen monárquico. En la tercera profesión se aporta un inventario de la capacidad material para resistir de Prusia mientras se citan los precedentes morales y estratégicos del Landsturm en el Tirol, la Vandea y España.¹⁷ Clausewitz cita estos precedentes con una considerable admiración y no se retrae ante la lección que suponen respecto a la lógica terrorista de la escalada: «Combatamos el terror con terror y la violencia con violencia. Nos será fácil superar al enemigo y devolverle a los límites de la moderación y la humanidad» (Clausewitz, 1966,

734). Clausewitz defiende esta «sombria insinuación» de la lógica de la escalada de violencia, que posteriormente analiza en *De la guerra*, partiendo de la base de que en el caso de una última o absoluta resistencia, y sin nada que perder, los defensores siempre deberán superar a los agresores en la preparación de la escalada de la violencia y del terror. Sin embargo, incluso en este caso, esta eventualidad se ve moderada por su convicción de que el terror de la guerra popular puede ser controlado por el gobierno o el monarca y, en última instancia, ser sometido al control político o diplomático.

Esta visión de la guerra en la que se incluye la escalada de terror o de violencia moral se aleja mucho de la guerra profesional del ancien régime, y responde a la violencia desencadenada por los ejércitos revolucionarios y napoleónicos. La guerra del ancien régime, que parecía un movimiento de masas sólidas coreografiado con esmero y cómplice, fue destruido por lo que Clausewitz describió en *De la guerra* como las ofensivas de tipo líquido, como olas, de los ejércitos revolucionarios.¹⁸ En algunos de sus grabados

sobre las consecuencias de la guerra, Goya muestra los restos del paso del ejército revolucionario: edificios destruidos y cientos de cuerpos mutilados. ¿Cómo podría resistirse a una fuerza tan irresistible, a esta riada de violencia? Al reflexionar sobre esta cuestión en el capítulo 26, «El pueblo en armas» del libro VI «La defensa», Clausewitz contrarresta la metáfora de la violencia líquida con otra de evaporaciones y condensaciones. A partir de la derrota de las masas sólidas de los ejércitos del ancien régime por parte de las masas líquidas de los ejércitos revolucionarios, surge una guerra popular (Volkskrieg) de ataques episódicos y puntillistas, momentáneas condensaciones políticas no tangibles en forma de nube o de vapor que suponen la materialización de una nueva capacidad de resistencia.

Clausewitz abre el capítulo sobre «el pueblo en armas» especificando que este fenómeno político-militar de la Europa civilizada supone «una manifestación del siglo XIX» y ubicándolo rigurosamente como una respuesta a la violencia napoleónica. Esta cercanía a la revolución se subrayó en su respuesta a críticas anónimas que objetaron que armar al pueblo constituye un «medio revolucionario» asociado a la «anarquía» y que, consecuentemente, supone un gran riesgo interno tanto para el orden social como para cualquier enemigo externo al que pudiera dirigirse. A esa objeción política se le suma una objeción estratégica en una de las primeras críticas al concepto de resistencia: que los resultados de una guerra popular no son proporcionales a las fuerzas que en ella se invierten.

Clausewitz responde a ambas objeciones argumentando que una guerra popular constituye la materialización de las mismas condiciones políticas de posibilidad que surgieron de las guerras napoleónicas y observa además que «una guerra del pueblo ha de ser considerada como consecuencia de la forma en que, en nuestros días, el elemento bélico ha roto sus antiguas barreras artificiales; por consiguiente, como una expansión y un fortalecimiento de todo el proceso fermentativo que llamamos guerra» (Clausewitz 2010, 460). La guerra popular intensifica y acelera la descomposición de la distinción entre la sociedad civil y militar inaugurada por la revolución, alcanzando un punto de intensidad suficiente como para evaporar el elemento líquido de la guerra, «intensificación del elemento bélico [...] para la humanidad» (Clausewitz 2010, 461).

Clausewitz deja la cuestión de si este proceso resulta o no beneficioso «en manos de los filósofos», aceptando la revolución de la sociedad como un hecho político con consecuencias literalmente incalculables para la gramática de la guerra. Su respuesta práctica a las objeciones contra la guerra popular, tanto en *Bekenntnisdenschrift* como en *De la guerra*, es que la revolución ya ha tenido lugar, que la guerra popular es su consecuencia y no su causa, y que en definitiva se trata de un fenómeno —la materialización de una nueva intensidad de violencia— que no puede someterse a los cálculos militares convencionales ni entenderse en los términos de su obsoleta gramática.

Es al prestar atención a esta nueva forma de guerra cuando Clausewitz la identifica con la resistencia. Como parte del libro VI

«La defensa», surge la doctrina de la resistencia en el contexto de la posición de Clausewitz en el que se prefiere la defensa frente al ataque, una postura que desconcierta a muchos de sus lectores del siglo XIX que no conseguían comprender del todo que Clausewitz no solamente teorizase sobre las guerras ofensivas napoleónicas, sino también sobre su intensificación en una guerra popular de resistencia. El autor plantea nuevas preguntas adecuadas para la nueva gramática de la guerra: «Así pues, ya no preguntamos: ¿qué le cuesta a un pueblo la resistencia [*Widerstand*] que el pueblo entero opone con las armas en la mano?, sino que preguntamos: ¿qué influencia puede tener esa resistencia, cuáles son sus condiciones y cuál es el uso de las mismas?» (Clausewitz 2010, 461). Estas nuevas preguntas servirán de muestra a los movimientos y pensadores radicales de los siglos XIX y XX, quienes también vieron la revolución como un hecho intensificador, un acontecimiento irreversible materializándose a sí mismo con intensidades impredecibles.

Entre ellos, podemos destacar a Lenin, Mao Zedong y Che Guevara.

Cuando Clausewitz se aventuró a dar respuesta a estas nuevas preguntas, se encontró a sí mismo pensando no solo más allá de la física de los cuerpos axiomáticos sólidos opuestos con respecto a la doctrina militar tradicional, sino también más allá de los cuerpos militares líquidos de la revolución. Comienza entonces con la problemática de describir la realidad de la resistencia. Es evidente

que «una resistencia repartida de este modo no es adecuada para el efecto [Wirkung] de grandes golpes concentrados en el tiempo y el espacio» (Clausewitz 2010, 461), en lugar de compararse con la presencia física en estado sólido o líquido, la materialización de la guerra popular debe compararse con «la naturaleza física del proceso de la evaporación» (Clausewitz 2010, 461). El uso que Clausewitz hace de la doctrina de los cuatro elementos no ha sido muy debatida, pero existe una alineación lógica de la guerra con el fuego, con la intensidad de su expresión clasificada en función de un grado bajo de materia sólida (la tierra), un grado intermedio de materia líquida (el agua) y el grado más alto de evaporación (el aire). En esta escala, la guerra absoluta, en su máxima expresión de intensidad, es la violencia evaporada de la guerra popular.¹⁹ En esta guerra de gran intensidad, la materialización de la violencia es puntillista y erosiva, y surte efecto en la repetición de pequeños pero acumulativos ataques, extensos en cuanto al espacio y prolongados en el tiempo, que condensan y evaporan. Al igual que un fuego que continúa ardiendo silenciosamente, destruye los fundamentos del ejército enemigo. Como necesita tiempo para producir sus efectos, existe, mientras los elementos hostiles actúan uno sobre otro, un estado de tensión que, o bien cede gradualmente si la guerra del pueblo se extingue en algunos puntos y prosigue lentamente su acción en otros, o bien conduce a una crisis, si las llamas de esta conflagración general envuelven al ejército enemigo... (Clausewitz 2010, 462).

El destino del ejército de Napoleón en España y Rusia era, sin duda, la principal inquietud de Clausewitz, pero el último ejemplo supuso, en el caso de la guerra europea, un extraño alivio para su pensamiento al subordinar la nueva gramática de violencia a una lógica política ya existente, en la que resultaba concebible para la guerra popular el hecho de complementar al ejército habitual.

La incertidumbre impregna el debate de Clausewitz, expresada en el intento de adaptar la guerra popular a la guerra convencional al mismo tiempo que la concibe en sus propios términos como una nueva intensificación de la violencia. En cuanto a la última, es extraordinariamente presciente en su análisis de las peculiares dificultades a las que se enfrenta una guerra popular:

Según la idea que tenemos sobre la guerra del pueblo, ésta, al igual que una esencia en forma de nube o de vapor, no se condensa en ninguna parte ni forma un cuerpo sólido. De otro modo el enemigo enviaría una fuerza adecuada contra su centro, lo aplastaría y tomaría muchos prisioneros. A consecuencia de ello el valor se extinguiría, todos pensarían que la principal cuestión se hallaba ya decidida, y que cualquier otro esfuerzo sería inútil y las armas caerían de las manos del pueblo (Clausewitz 2010, 464).

Los estrategias de la guerra popular deben mantener su estado nebuloso, resistir a la tentación de asumir una forma sólida y acceder a un conflicto convencional; sin embargo, tampoco puede uno permanecer constantemente suspendido en el aire si lo que quiere es el triunfo:

«Es, pues, necesario que ese valor se reúna en algunos puntos en masas más densas y forme nubes amenazadoras desde las cuales de vez en cuando se produzca un relámpago formidable» (Clausewitz 2010, 464).²⁰ No solo deben existir estos puntos de condensación sin una presencia constante y sin manifestarse por sí mismos a intervalos impredecibles, sino también tienen que aparecer cuando menos se espera que lo hagan y desaparecer después sin entablar una confrontación con el enemigo. La resistencia se efectúa por medio de amenazas, sorpresas, manifestaciones impredecibles y desapariciones; es decir, por la negativa a aceptar la gramática militar del enemigo.²¹ La violencia, por tanto, se dirige contra los márgenes del enemigo, la guerra de la resistencia no busca ganar territorio, sino mantener altos los costes del enemigo en cuanto a vidas y medios materiales, mediante ataques a sus sistemas de comunicaciones, sus puentes, pasos o vados recomendados, con la única intención de perturbar las líneas del enemigo y que abandonen el frente por tales ataques, trasladando así el punto de condensación a otra ubicación impredecible. Clausewitz predice ya el error de todas las futuras guerras de guerrillas, como las de los polacos a principios y los franceses a mediados de la Segunda Guerra Mundial, cuando advierte a las fuerzas de la resistencia contra «confinarse en un pequeño y estrecho refugio, condensarse en una postura defensiva y dejarse atrapar» (Clausewitz 2010, 465).

Clausewitz aporta su más amplia reflexión sobre la estrategia de la

resistencia en el capítulo II del libro primero de De la guerra, «El fin y los medios en la guerra» al abordar el tema de la «resistencia pura». En este capítulo se medita sobre lo contrario al axioma de que el objetivo de la guerra es hacer que el enemigo se rinda por ser incapaz de «ofrecer más resistencia». ¿Cuáles son entonces las ventajas estratégicas de observar este objetivo desde el otro lado, es decir, de perseguir el propósito de la «preservación» de la capacidad de resistir ante el ataque enemigo? ¿Es la estrategia de la defensa, de la preservación, una forma eficaz o indirecta de atacar la propia «capacidad de resistencia» del enemigo? Clausewitz se abre a una serie de meditaciones sutiles sobre la guerra de resistencia situándola en términos de un «ataque» prolongado sobre los recursos morales y materiales del enemigo, señalando que en esta forma de guerra el tiempo es crucial: a la resistencia le interesa prolongar el conflicto el máximo tiempo posible. El «fin» o el objetivo (Zweck) de la guerra pura de resistencia es exclusivamente la preservación de la capacidad de resistir a través del tiempo y, con ello, erosionar los recursos materiales y las voluntades políticas del enemigo.

Contra los planes de campaña positivos y articulados de un enemigo logísticamente superior, Clausewitz plantea el «kleinste Zweck» o el objetivo mínimo de «la resistencia pura, es decir, una lucha sin ninguna intención positiva» (Clausewitz 2001, 46). Con la adopción de una de las fórmulas estéticas de Kant para la belleza - desinteresada, la «Zweckmässigkeit ohne Zweck», Clausewitz se embarca en el análisis del carácter de la resistencia pura, preguntándose primero: «¿Hasta qué punto es posible perseverar en este modo negativo de actuar?». La negación, concebida aquí como la ausencia de un fin o propósito positivo, no llega al punto de «pasividad absoluta, porque un simple aguante cesaría de ser un combate» (Clausewitz 2010, 46). Esta reflexión característica sobre el caso límite, solo análoga en apariencia al enfoque de Hegel sobre la negación, le permite afirmar que la negación de la resistencia pura es, sin embargo, que «las fuerzas militares tienen que ser destruidas, es decir, deben ser situadas en un estado tal que no puedan continuar la lucha» (Clausewitz 2010, 46). Se trata de una actividad negativa orientada a mermar los recursos materiales y morales del enemigo: en pocas palabras, su capacidad de organizar una contrarresistencia eficaz. Clausewitz afirma entonces que esta

gramática de la guerra se caracteriza por el sometimiento de la «efectividad a través de un único acto» (Wirksamkeit im einzelnen Akt) a favor de un periodo prolongado de tiempo o de la «duración de la contienda». Anticipándose a lo que Mao llamaría más tarde «la guerra de resistencia prolongada», Clausewitz vincula la guerra de resistencia, ahora denominada «mera» o «pura» resistencia (bloßen Widerstand), a una lucha que se ubica en el tiempo y se despliega para él, que persigue el objetivo mínimo de «agotar» al enemigo por pura persistencia, por el cálculo político de que su objetivo militar resultaría demasiado costoso de alcanzar a largo plazo en términos de fuerzas materiales y morales. De esa forma, la capacidad del enemigo para ofrecer contrarresistencia se ve fatalmente comprometida.²²

Hacia el final del capítulo, Clausewitz parece establecer una distinción entre la guerra positiva —cuyo objetivo es destruir la capacidad de resistencia del enemigo— y la guerra negativa, orientada a agotar o minar su capacidad. De este modo, Clausewitz llega a una percepción que volverá a aparecer junto con los conceptos de alineación de la resistencia y el resentimiento en La genealogía de la moral, de Nietzsche.

En la resistencia pura falta la intención positiva, y, por lo tanto, en este caso nuestras fuerzas no pueden ser dirigidas hacia otros objetivos [nur bestimmt sein], sino que deben limitarse a hacer fracasar las intenciones del enemigo (Clausewitz 2010, 52).

Clausewitz considera recíproco el juego de lo positivo y lo negativo pero no dialéctico. Si la dialéctica y la resolución dialéctica caracterizan la lucha «positiva» de ejércitos enemigos dedicados a conseguir un resultado por medio de la subversión en la batalla, la postura «negativa» de la resistencia pura y su objetivo de preservar la capacidad de resistencia debilita más que subvierte.

El esfuerzo destinado a destruir las fuerzas enemigas tiene un objetivo positivo y conduce a resultados positivos, cuyo propósito final sería la derrota del adversario. La conservación de nuestras propias fuerzas tiene un objetivo negativo, y consiste en intentar desbaratar las intenciones del enemigo, es decir, conduce a la resistencia pura, cuyo propósito último no puede ser otro que el de prolongar la duración de la contienda, para que el enemigo agote

sus propias fuerzas (Clausewitz 2010, 52).

El objetivo de agotar al enemigo en lugar de buscar la victoria por medio de una lucha napoleónico-hegeliana por el reconocimiento desafía no solo a la fuerza enemiga, sino también a las bases de su lógica política y de su gramática estratégica. El flujo líquido de los ejércitos napoleónicos requiere un constante abastecimiento de material que solamente podría incautarse a un enemigo estático, lo que no sería posible en el enfrentamiento contra el adversario vaporoso de la guerrilla que puede garantizar la interrupción total del abastecimiento al no llevar consigo unos recursos cuya captura pudiera ser de alguna forma provechosa para el enemigo.

La guerra de resistencia pura no es un mero detalle de la filosofía general sobre la guerra de Clausewitz, sino un vínculo conceptual clave entre la guerra y la política. La guerra de resistencia va dirigida a desengranar la gramática de la guerra —el tipo de guerra que necesita librarse contra un ejército de guerrillas— desde la lógica política del enemigo entendida en términos materiales y morales. La incapacidad para luchar como las guerrillas trae a escena la lógica política y las consideraciones políticas, anteponiéndolas a las evaluaciones puramente estratégicas y prácticas. En el caso de una guerra prolongada deliberadamente, se mina la iniciativa del enemigo, se pierde ímpetu militar y la gestión de la guerra se traslada del campo de batalla al ámbito político. La guerra de resistencia pone de relieve la triada de fuerzas y capacidades que Clausewitz vio al final de su vida como los componentes de la anatomía de la guerra política moderna: el pueblo, el comandante y el político. La pasión del pueblo en el momento de la guerra podría complementar el alma o el genio del comandante a la hora de anular los cálculos del político, pero si la guerra se prolonga, entonces el papel de los cálculos políticos —lo que Clausewitz llamó en numerosas ocasiones el «balance» de costes y beneficios—

se reafirma. Por consiguiente, la guerra de la resistencia se lleva a cabo de forma explícita en un plano tanto militar como político; esta perspectiva teórica por parte de Clausewitz se confirmaría en la práctica en varias ocasiones durante las guerras revolucionarias del siglo XX.

La guerra prolongada de resistencia —armada o no— dirigida a comprometer los recursos materiales y morales del enemigo, como veremos más adelante, caracteriza las estrategias de resistencia violentas y no violentas de Mao y Gandhi, respectivamente.

En sus obras posteriores de los años 60, Carl Schmitt reconoció la importancia del análisis de Clausewitz sobre la guerra popular, y continuó desarrollando sus reflexiones sobre las doctrinas maoístas y marxistas-leninistas de la guerra revolucionaria y la doctrina defensiva suiza de la «resistencia total». En Teoría del partisano y en su último ensayo sobre Clausewitz, Schmitt desarrolló la tesis de que la guerra popular es la contienda que se acerca a su grado absoluto de intensidad, y sugiere una materialización de la violencia que se intensifica cuando se eleva al nivel de la lucha de clases mundial. A nivel mundial, la guerra popular no puede seguir sosteniendo sus expresiones imprevisibles y vaporosas contra los movimientos de un ejército regular: sus tácticas de condensación y sorpresa se vuelven predecibles y caen sobre terreno seguro, como en la doctrina maoísta. En el capítulo 3 volveremos al análisis del partisano mundial que realiza Schmitt, y a su visión de Mao Zedong como el katechon u obstáculo que impide una guerra civil mundial y como legislador de una nueva «ley de la tierra». Schmitt escribió tras la experiencia de más de un siglo y medio de guerras revolucionarias y de resistencia mientras que, para Clausewitz, la gramática de las guerras imperiales y revolucionarias y el arte de la resistencia ante ellas, suponía un nuevo fenómeno al que él contribuyó a estudiar y comprender. Al reflexionar desde una perspectiva histórica y filosófica sobre la oleada napoleónica de violencia y la resistencia a esta, transformó el escenario de la guerra y la política modernas.

Resistencia al imperio

Marx, en el artículo «Truth Testified» escrito para el New York Daily Tribune en 1859, cita a Clausewitz como un crítico ejemplar de la ideología, como alguien que supo ver más allá de las ilusiones de la lógica de la política y observó la realidad de la violencia: «las victorias y las derrotas, si se contemplan con los ojos de la ciencia, se parecen más al dorso de su propia fotografía reflejada en los cerebros de los políticos chismosos» (Marx y Engels 1980, 435;

véase también 444). Esta visión del estratega carente de ilusiones políticas, hasta el punto de llegar al cinismo, fue compartida por Marx y Engels.

En una carta escrita a Marx el 7 de enero de 1958, mientras leía de nuevo

De la guerra, Engels indica que Clausewitz tiene un «extraño modo de filosofar, pero en la sustancia es óptimo» y reconoce su analogía: «el combate es a la guerra lo que el pago en metálico al comercio, porque, aunque se produzca pocas veces, todo está dirigido a él, y al final tiene que tener lugar inevitablemente y resultar decisivo» (Marx y Engels 1983, 242). Marx estuvo de acuerdo y añadió: «Este buen hombre alienta un sentido común que cautiva» (Marx y Engels 1983, 247).

A pesar de esta apreciación de la franqueza casi macabra de Clausewitz y de su fría distancia respecto a cualquier dialéctica, su perspectiva desencantada sobre la realidad de la violencia podría parecer, en principio, muy alejada del entusiasmo de la política revolucionaria.

No obstante, la perspectiva de la ubicuidad de la guerra era totalmente compatible con el concepto de ubicuidad de la guerra de clases.²³ Marx y Engels incorporaron el lema de la Revolución francesa y de la expansión imperialista tan desdeñado por Clausewitz —libertad, igualdad, fraternidad— bajo la égida de la resistencia y la revolución del proletariado. Tanto Marx como Engels contemplaron la guerra de clases que tuvo lugar tras los eslóganes del «idealismo de Estado» y buscaron integrar el testimonio de Clausewitz en la verdad implacable de la guerra en la historia, la realidad y el futuro de la guerra de clases. Quizá el análisis no dialéctico de Clausewitz sobre la hostilidad y sus consecuencias habla bastante más sobre el entendimiento de la conducta y las consecuencias de la lucha de clases que la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo. En las primeras páginas del Manifiesto comunista, la historia de la lucha de clases se entiende que concluye en o «bien una constitución revolucionaria de la sociedad en su conjunto o la ruina común de las clases contendientes» (Marx 1973, 68); es decir, en un fin hegeliano o clausewitziano. El resultado de la lucha de clases —la reconstitución de la sociedad o la escalada de la destrucción mutua

— depende en gran medida, en términos de Clausewitz, del plan de guerra adoptado por la resistencia. El Manifiesto comunista es un intento de proporcionar tal plan, de reformular la resistencia cotidiana de la clase obrera a las normas burguesas según la gramática de la realidad de la guerra de clases y la lógica política de la conciencia revolucionaria comunista. En la primera parte del manifiesto se describe la formación de las partes beligerantes; en la segunda, la alianza de la clase obrera resistente con los comunistas; en la tercera, el rechazo a participar en los planes de guerra comunistas y, en la cuarta, la articulación de la guerra de clases como guerra popular de resistencia con el proyecto o el plan de guerra para la reconstitución revolucionaria de la sociedad.

En la sección IV del Manifiesto comunista, Marx y Engels proponen que la resistencia obrera se adscriba a la lógica revolucionaria comunista, una alianza que dominaría el movimiento comunista durante más de un siglo. Esto implicó la traducción de la resistencia en la lógica de un proyecto político deliberado orientado hacia el futuro:

Los comunistas luchan por alcanzar los objetivos e intereses inmediatos de la clase obrera; pero, al mismo tiempo, defienden también, dentro del movimiento actual, el porvenir de ese movimiento (Marx y Engels 1973, 97).

Ese «también» marca el nexo entre la resistencia actual y la preocupación por el futuro; de ahí que las tácticas de resistencia se orienten hacia un futuro revolucionario ya existente en la conciencia comunista. Aunque los comunistas apoyan la resistencia inmediata de la clase obrera frente a las normas de la burguesía, tampoco incumplen su deber de atención al futuro del movimiento. Además de ser perseguido en su nombre, este deber está legitimado por el entendimiento consciente por parte de los comunistas del significado y del sentido de la resistencia preconsciente de la clase obrera.

La convergencia de la resistencia táctica inmediata con objetivos estratégicos conscientes y más amplios desconcertaría al movimiento comunista durante más de un siglo. Uno de los postulados que trató de entender este hecho se basó en la construcción de una constelación histórica entre las luchas del

movimiento obrero y la experiencia de la primera resistencia cristiana frente al Imperio romano, que podría describirse como la idea evangélica de la misión histórica del comunismo.²⁴ La resistencia de los primeros cristianos frente al Imperio romano se citó como un preludio de la resistencia socialista de la clase obrera frente al imperio capitalista. En el último tercio del siglo XIX, este paralelismo se transformó en una oposición entre las figuras políticas del comunismo y del imperialismo. En *El capital*, Marx describe y apoya la resistencia táctica de la clase obrera (actos en fábricas, luchas sobre la duración de la jornada laboral, prohibición del trabajo infantil) mientras que sus discursos sobre la Comuna de París y las críticas sobre la socialdemocracia naciente formaron parte de sus preocupaciones por el futuro comunista del movimiento obrero. Sin embargo, en los discursos sobre la Comuna, Marx vio más allá de la distinción entre la resistencia del presente y las conscientes aspiraciones revolucionarias de cara a un futuro comunista hacia la resistencia prospectiva aunque no necesariamente consciente, materializada en la Comuna.²⁵

Marx respondió de forma inmediata a los acontecimientos de la Comuna de París con un texto (y dos borradores) de un discurso sobre la Comuna para la Asociación Internacional de Trabajadores. La historia de la Comuna de París y los textos de Marx sobre la misma asumieron un carácter mítico, casi sagrado, en los movimientos socialistas y comunistas de principios del siglo XX. Lenin vio en ellos una serie de lecciones indispensables sobre las estrategias y tácticas de revolución, un «análisis histórico» caracterizado por el «genio».²⁶ Su reputación se mantiene intacta debido a la excepcional reconsideración de la obra de Marx llevada a cabo tras el colapso

de los regímenes de «socialismo real» en 1989. El reconocimiento de una pluralidad de voces en el texto marxista que Blanchot propone en «Three Voices of Marx» fue después adoptado por Jacques Derrida en *Espectros de Marx* (1993) y por Daniel Bensaid en *Marx intempestivo* (1995). Sin embargo, La guerra civil en Francia permaneció al margen de esta reconsideración, subestimando así algunas de las extraordinarias divergencias que Marx evidenció en sus reflexiones sobre la realidad de la Comuna y que pueden abordarse mediante la confrontación de la lógica y de las voces

obreras de la comuna de Marx con la genealogía de «la Comuna» en el *ressentiment* o resentimiento de Nietzsche, y en el deseo de venganza.

Marx estudió en detalle la política francesa: sus análisis de la Revolución de 1848 y del golpe de estado de Luis Napoleón en 1851 siguen siendo clásicos de la teoría política y la historia. Siguió de cerca la institución del Segundo Imperio tras el golpe de estado y describió las tensiones internas provocadas por un capital financiero especulativo, una burocracia desorbitada y la constante represión policial. El 19 de julio de 1870, el Imperio declaró la guerra a la Prusia de Bismarck. Su derrota fue rápida, ya que se rindieron el 2 de septiembre del mismo año. También en julio, Marx pronunció en Londres su primer discurso, en la Asociación Internacional de Trabajadores, sobre los eventos acontecidos en Francia. Profetizó con precisión que la guerra era «la sentencia de muerte del Segundo Imperio» y anunció que «frente a la vieja sociedad, con sus miserias y su delirio político, está surgiendo una sociedad nueva, cuyo principio de política internacional será la paz porque su gobernante nacional será el mismo en todas partes: ¡el trabajo!». El precursor de esta nueva sociedad fue la Asociación Internacional de Trabajadores (Marx 1974, 176). Marx vio emerger una sociedad internacional de las ruinas del Imperio de la misma forma que la Iglesia resurgió de las ruinas del Imperio romano. Esta vez, por el contrario, el paralelismo resulta más complicado por la propia analogía material de la Asociación Internacional de Trabajadores como los «pioneros» que fueron abriendo el camino de la red ferroviaria mundial.

La rendición francesa precedió a la proclamación de la República el 4 de septiembre, seguida de cerca por el segundo discurso de Marx el 9 de septiembre, en el que llamaba sentenciosamente a los obreros a apoyar a la República en su resistencia contra la invasión alemana de Francia y a la construcción de la presencia de instituciones obreras en ella: «No tienen que recapitular el pasado, sino edificar el porvenir; que, con calma y resolución, utilicen las comodidades de la libertad republicana para el trabajo de su propia organización de clase» (Marx 1974, 185). París fue sitiada el 19 de septiembre por Alemania y abandonada en gran medida por la capitulación del gobierno republicano el 28 de enero de 1871. Los parisinos comenzaron a organizar su propia resistencia con comités

de vigilancia y el fortalecimiento de la Guardia Nacional. Con estas iniciativas, según Marx, París «heroicamente, decidió correr todos los riesgos de una resistencia contra los conspiradores franceses» (Marx 1974, 200). Los parisinos consiguieron frenar un intento de invasión de la capital por parte del ejército el 18 de marzo de 1871 y celebraron elecciones a la Comuna el 26 de marzo del mismo año. La Comuna aprobó una serie de medidas, entre ellas la demolición de Courbet de la columna Vendôme que celebraba las victorias militares imperiales y que ya había inquietado a Clausewitz. De forma todavía más significativa, materializó el principio de una administración democrática, no burocrática, sustentada por la milicia o ejército popular. La Comuna duró 72 días antes de que la invasión de París llegara a su fin con una sangrienta batalla, con 600 barricadas, en la que se prendió fuego a diversas partes de la ciudad y se tomaron y ejecutaron numerosos rehenes. Fue sucedida por una brutal represión en la que se estima que más de 100 000 personas fueron ejecutadas, condenadas a prisión o deportadas. La barricada final de la Comuna cayó el 28 de mayo, y fue el 30 de mayo cuando Marx pronunció su tercer discurso —esta vez a modo de despedida— en inglés, que se publicó muy poco después, en junio.

¿Cómo entendió Marx este acto de resistencia y cómo lo impulsó por medio de su discurso? ¿Qué lógica le llevó a dar uso a los materiales históricos que él mismo había reunido a partir de periódicos y corresponsales? ¿Y con qué fin? Someter La guerra civil en Francia de Marx a prueba de La genealogía de la moral de Nietzsche y la propia visión de este último sobre la Comuna y el socialismo en los fragmentos recopilados en La voluntad de poder posibilitan una cierta orientación crítica. Marx y Nietzsche rara vez se leen juntos, pero, en este caso, el experimento de confrontar ambos autores y ambos textos se justifica por una serie de factores de proximidad histórica. Tanto uno como otro abordan el conflicto del Imperio y la Comuna, además ambos sitúan la resistencia de la Comuna de París frente al Imperio dentro de una constelación histórica que se extiende a la resistencia cristiana frente al Imperio romano.²⁷ No obstante, Nietzsche lee tanto las resistencias antiguas como las modernas en términos de una lógica de venganza y resentimiento que Marx confirma en ocasiones, pero supera con creces en otras.

La confrontación de La guerra civil en Francia con La genealogía de la moral somete el discurso de Marx a prueba del *ressentiment* al tiempo que somete la genealogía de Nietzsche a la valoración de Marx en cuanto a la importancia de la Comuna. Parece que el análisis que Nietzsche realizó del *ressentiment* solo se aplica a una faceta del pensamiento de Marx sobre la resistencia de la Comuna frente al Imperio. En el primer tratado de La genealogía de la moral, Nietzsche distingue entre la creación de los valores en la «moral de señores» y la «rebelión de los esclavos en la moral». La última comienza

[...] cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. La moral del señor surge de una afirmación triunfante de sí mismo, mientras que la moral del esclavo desde el comienzo dice No a lo que está «fuera», a lo que es «diferente», a lo que «no es el sí mismo», y este No es su rasgo creativo (Nietzsche 1969, I, 10).

Mientras que la moral de los señores comienza con una afirmación de diferencia, la moral de los esclavos parte de su negación. Las dos modalidades —una transitando de la afirmación a la negación y la otra, de la negación a la afirmación— determinan dos morales distintas: una organizada en torno al bien y al mal, y otra en torno a lo bueno y a lo malvado.

Nietzsche describe con gran claridad las dos orientaciones morales y sus genealogías. Comienza con el *ressentiment*, afirmando que «para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, —su acción es, de raíz, reacción» (Nietzsche 1969, I, 10). La moral de esclavos es, en otras palabras, resistente; en cambio lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, —su concepto negativo, lo «bajo», «vulgar», «malo», es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión... (Nietzsche 1969, I, 10).

El concepto de lo noble:

[...] concibe el concepto fundamental de «bueno» de antemano y espontáneamente, a saber, desde sí mismo, y solo desde ahí se hace una idea de «malo». Este «malo» de origen noble y ese «malvado» procedente de la cuba de fermentación del odio sin saciar

—el primero una imagen, algo accesorio, un color complementario; el segundo, en cambio, el original, el comienzo, la auténtica obra en la concepción de una moral de esclavos—, ¡cuán distintas son entre sí las dos palabras de «malo» y «malvado», opuestas aparentemente al mismo concepto de «bueno»! Pero no es el mismo concepto de «bueno» (Nietzsche 1969 I, 11).

La evaluación positiva del bien y del mal, y la evaluación negativa y reactiva del bien y lo malvado, divergen fundamentalmente en la cuestión del deseo de venganza. Este deseo es esencial para el *ressentiment*, que para Nietzsche es la moral de la resistencia, pero no desempeña papel alguno en los orígenes de la moral de los señores que se define a sí misma afirmativamente en la creación de un nuevo mundo con poca consideración por resistirse al antiguo. Nietzsche intensifica aquí la noción de Clausewitz respecto a que la resistencia viene definida por la negación, por el deseo de mantenerse a sí misma al frente del ataque y que el sentimentalismo supone un peligro en este contexto de hostilidad y venganza.²⁸

Nietzsche avanza desde la parte formal de su genealogía de la moral hacia un análisis histórico del cristianismo en su conflicto con el Imperio romano, viendo un deseo de venganza encubierto en los llamamientos de los cristianos a la justicia y en la esperanza de que «algún día ha de venir su “reino”» (Nietzsche 1969, I, 15). Cita a dos cristianos vengativos, Tertuliano y Aquino, quienes afirman que

«los bienaventurados verán las penas de los condenados para que la bienaventuranza les complazca más» (Nietzsche 1969, I, 15).

Nietzsche aporta una perspectiva distinta a la visión socialista de la existencia de un paralelismo entre la resistencia cristiana al Imperio romano y la resistencia de la clase obrera al imperio del capital, ya que juzga su importancia de forma muy diferente. La atracción de los socialistas por el antecedente de la resistencia cristiana al Imperio se sometió a una crítica más amplia del *ressentiment* de

Nietzsche. A la pregunta «El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos viene éste, el más siniestro de todos los huéspedes?» (Nietzsche 1968, § 1), Nietzsche responde que del «fin del cristianismo» y de su supervivencia en el socialismo: «Los juicios cristianos de valor han reaparecido por todas partes en los sistemas socialistas y positivistas» (Nietzsche 1968,

§ 1). El socialismo es «una especie de solución terrestre, pero en el mismo sentido, en el del triunfo decisivo de la verdad, del amor, de la justicia...» (Nietzsche 1968, § 30). Persigue valores cristianos bajo una apariencia diferente, pero para Nietzsche sigue siendo motivado por el mismo *ressentiment*, la misma moral de esclavos o el deseo de venganza. Al igual que el socialismo contemporáneo se inspira en el cristianismo temprano, también sería posible identificar, retrospectivamente, la histórica resistencia cristiana al Imperio como socialista:

El Evangelio: la nueva que abre un acceso al bienestar a las gentes bajas y pobres —que no hay que hacer más que desligarse de la institución, de la tradición, de la tutela de las capas más elevadas—: en esto la tradición del cristianismo no es otra cosa que la doctrina socialista típica (Nietzsche 1968, § 209).

Nietzsche ve en la resistencia a la injusticia, a las tradiciones y a las instituciones de la clase gobernante una violencia desconocida y un deseo de venganza: «En el trasfondo se encuentra la insurrección, la explosión de una antipatía almacenada hacia los “amos”...» (Nietzsche 1968, § 209), un *ressentiment* que para Nietzsche señala la afinidad electiva entre el cristianismo y el socialismo, y que identifica como «nihilismo pasivo». Esta condición se caracteriza por un deseo de castigo, una sublevación impulsada por el deseo de venganza:

Tal el socialista, el anarquista, el nihilista, considerando su existencia como algo cuya causa debe ser de alguien, estos se aproximan al cristiano, que creen también poder soportar mejor su malestar y su mala conformación cuando encuentran a alguien a quien puedan echarle la culpa. El instinto de venganza y del resentimiento aparece aquí, en los dos casos, como una especie de instinto de conservación (Nietzsche 1968, § 373).

Nietzsche sitúa la Comuna de París en este contexto de *ressentiment* socialista, como una insurrección vengativa. Su divulgación del odio y deseo de venganza oculto tras las profesiones de paz, amor y justicia de los cristianos y el resentimiento socialista se aplican en su crítica a la Comuna. Este último es solo el presagio de una gran rebelión moderna de esclavos en la moral: «La Comuna de París, que también en Alemania tiene sus defensores y partidarios, quizá haya sido tan solo una débil indigestión comparada con lo que se avecina» (Nietzsche 1968, § 125). En este fragmento de 1885, Nietzsche ve la Comuna como el anuncio de lo que en otro sitio llamó la *grosse Politik* del ya próximo siglo XX, en la que el experimento socialista se rechazaría violentamente a sí mismo, una *demonstratio ad absurdum* que, aunque diese resultado «se pagaría con una cantidad monstruosa de vidas humanas» (Nietzsche 1968, § 125). El futuro está resentido, la búsqueda de venganza en nombre de la justicia y la fraternidad se destruiría finalmente a sí misma en una versión acelerada de la autodestrucción del cristianismo. Sin embargo, mediante la destrucción de sí mismo y de «una sociedad que va a marchas forzadas hacia la estupidez», el socialismo, aun siendo fruto de la venganza, puede convertirse en un digno enemigo. Nietzsche llega a la conclusión de que la resistencia al socialismo puede resultar «útil y terapéutica» a la hora de forzar a los nobles europeos a retener el espíritu y la vigilancia al frente de su resentido enemigo.

Cabe ahora plantearle a Marx la pregunta de Nietzsche: ¿cómo fue la genealogía de la Comuna: noble o fruto del resentimiento? Esta pregunta concreta implica otra más amplia sobre si la resistencia puede ser noble en algún momento, o si siempre es reactiva y está impregnada por el resentimiento. Planteémoslo aún más claramente: ¿se encuentra el texto de Marx impulsado por un deseo de venganza? Una de las voces de Marx es, sin duda, la voz de la venganza, la voz de la sátira violenta, la voz que proclama la batalla perdida pero no la guerra perdida, la voz que acaba La guerra civil en Francia profesando la venganza de la historia de los «exterminadores» de la Comuna de París: «Y a sus exterminadores la historia los ha clavado ya en una picota eterna, de la que no lograrán redimirlos todas las preces de su clerigalla» (Marx 1974, 233). La evocación del juicio de la historia y el veredicto de la calumnia eterna de los vencedores frente a la Comuna es el

equivalente comunista al regocijo de Tertuliano por el sufrimiento de los condenados. Esta voz de *ressentiment* guarda una estrecha relación con otra de un timbre más sutil: la del sacrificio, más tarde adoptada por Lenin respecto a la Comuna de París. Los comuneros son descritos como los campeones sacrificados de una «sociedad nueva y mejor», y «en el momento del heroico holocausto de sí mismo, el París obrero envolvió en llamas edificios y monumentos» (Marx 1974, 228). Este elogio del sacrificio suicida supone casi la comprobación absoluta de lo que Nietzsche sospechaba: «que en una sociedad de tipo socialista la vida es negada, sus raíces cortadas» (Nietzsche 1968, § 125). Marx, en otras palabras, resiste a las calumnias de la Comuna por el partido del orden (Marx 1974, 230), recurriendo a discursos de una venganza eterna, final y de autosacrificio, que tiene sus raíces en el *ressentiment*. «Cuando los esclavizadores del proletariado descuartizan su cuerpo vivo, no deben seguir abrigando la esperanza de retornar en triunfo a los muros intactos de sus casas» (Marx 1974, 228).

No obstante, existe otra voz del discurso de Marx mucho más fuerte y de una nobleza incuestionable. Se trata de la voz de la llegada de un nuevo mundo, de la Asociación Internacional de Trabajadores, que habla a través de Marx. La guerra civil en Francia no solo fue la guerra civil francesa, sino la última manifestación en suelo francés de una guerra civil entre el Imperio y la Comuna. El imperio específico de la contienda es el Segundo Imperio francés de Luis Napoleón, pero globalmente el imperio en cuestión es la forma de estado que, en general, utiliza el monopolio de la violencia, la concentración de la riqueza y la dominación burocrática para reprimir a la clase obrera insurgente. La Comuna es la forma política emergente en la que los medios de violencia se distribuyen democráticamente en las milicias, la propiedad de los medios de producción se reparte y la dominación burocrática se sustituye por la autodeterminación democrática. Para Marx, la guerra civil mundial es el conflicto entre el Imperio y la Comuna, el mundo antiguo contra el nuevo, los esclavistas contra los esclavos, un conflicto impulsado por el deseo de venganza, no solo donde Nietzsche lo contemplaba, sino también en los amos, cuando «esa civilización y esa justicia se muestran como lo que son: salvajismo descarado y venganza sin ley» (Marx 1974, 226). Frente a la represión y la venganza, la resistencia de la Comuna al Imperio

adquiere un carácter noble y afirmativo, mediante la creación de un nuevo mundo democrático más allá de la resistencia al antiguo.

La afirmación de la Comuna de París suena a través y más allá de las voces de la negación y oposición dialéctica que Marx adopta al describirla como «la verdadera antítesis del Imperio mismo

—esto es, del poder del Estado, el ejecutivo centralizado, del que el Segundo Imperio era solo la fórmula de escape—...» (Marx 1974, 248,

traducción corregida). El primer borrador también describe el Segundo Imperio como «la forma final de esta usurpación del Estado. La Comuna era su negación definida, y, por consiguiente, la iniciación de la Revolución Social del siglo XIX. Cualquiera que fuese, por tanto, su destino en París, daría le tour du monde» (Marx 1974, 249). Sin embargo, algo más surge de ese lenguaje de negación: la Comuna no solamente resiste reactivamente o se rebela contra el Imperio, sino que, de forma más importante todavía, se reafirma a sí misma y a su propio bien. La Comuna, según el primer manifiesto, «surgió» como una «forma positiva», como algo nuevo sin precedentes en la historia.

El carácter afirmativo de la Comuna es expresado por Marx en términos de su carácter flexible, que no represivo. En el primer borrador del manifiesto, Marx señaló que «era sólo la clase obrera la que podría formular mediante la palabra “Comuna”, e iniciar mediante la combatiente Comuna de París, esta nueva aspiración» (Marx 1974, 249). La Comuna elevó la revalorización de los valores que suponían la revolución social del siglo XIX a un nuevo nivel e intensidad. Marx reconoce su nobleza en un destacado pasaje sobre el enigma de la Comuna en su tercer manifiesto:

La variedad de interpretaciones a que ha sido sometida la Comuna, y la variedad de intereses que le han interpretado a su favor, demuestran que era una forma política perfectamente flexible, a diferencia de las formas anteriores de gobierno, que habían sido todas fundamentalmente represivas. He aquí su verdadero secreto: la Comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta que permitía realizar la

emancipación económica del trabajo (Marx 1974, 212).

Este fragmento introduce la noción de «forma política perfectamente flexible», una noción totalmente nueva que rompe con la forma de gobierno «represiva» adoptada por todas las formas de gobierno anteriores.²⁹ Se trata, en definitiva, de una forma política afirmativa o flexible, en lugar de reactiva o represiva. Ha generado un movimiento en todo el mundo y, con él, una multiplicidad de interpretaciones que atestiguan que se trata de un caso de resistencia a la subsunción bajo conceptos políticos represivos ya existentes, como el Estado. Va dejando de ser ese espectro que ronda al antiguo mundo capitalista para convertirse en una esfinge merodeadora de las fronteras de un mundo nuevo. Su verdadero secreto era que, aun emergiendo de un predicamento reactivo de la lucha contra el Imperio, fue capaz de crear una nueva forma política para la emancipación del trabajo o «la Comuna».

El énfasis de Marx sobre el carácter afirmativo de la Comuna cuestiona la pureza de la genealogía del *ressentiment* de Nietzsche. No existe una moral noble pura sin *ressentiment*; la nobleza no estriba en una creación inocente sino en la superación de un predicamento de resentimiento. Según Marx, el proletariado, en su lucha contra el Imperio, encuentra la afirmación en la lucha por una nueva forma política. Resistiendo al Imperio, este proletariado desafía una lógica política de represión ya reactiva y atrocemente vengativa. En la sección IV del tercer manifiesto, Marx establece un paralelismo entre Francia y la sociedad esclava de Sudamérica y, por consiguiente, entre la guerra civil americana y la francesa. Ambas, sugiere, son revueltas contra la República, organizadas por los amos de los esclavos: literalmente, en el caso de los americanos, y metafóricamente, en el caso de la guerra civil francesa.³⁰ Lejos de ser una «rebelión de los esclavos en la moral», la Comuna supuso una resistencia noble a una «rebelión de los señores-esclavos en la moral» (ver Marx 1974, 253, 263), que afirmó el futuro en una cita crítica de la forma política antigua de la «comuna».

Al hacer hincapié en la rebelión de los esclavos en la moral contra el Imperio y al ver en ella un deseo reactivo de venganza, Nietzsche no entendió que esta revuelta no se dirigiese contra cualquier «moral noble» del Imperio, sino en contra del resentimiento de una

rebelión existente de amos o esclavistas en la moral. Al no ver lo que era nuevo y flexible en la Comuna y considerarla solo una regresión, Nietzsche malentendió su fusión de resistencia y afirmación, así como su política de citas: «Quién nos garantiza que la moderna democracia, el todavía más moderno anarquismo y, sobre todo, aquella tendencia hacia la commune [comuna], hacia la forma más primitiva de sociedad, tendencia hoy propia de todos los socialistas de Europa, no significan en lo esencial un gigantesco contragolpe» (Nietzsche 1969, 1, 5). Su modelo de socialismo fue el socialismo cristiano antisemita atávico de Dühring, un precursor en sí del nacionalsocialismo alemán también muy criticado por Engels: fue incapaz de ver lo que distinguía a la Comuna del socialismo cristiano, ya que veía ambas formas como manifestaciones de la misma regresión. En un extraño momento de debilidad filológica, Nietzsche tampoco vio que la palabra «comuna» era en sí misma una referencia que combinaba lo arcaico y lo nuevo, una forma política tanto previa como posterior al Estado. Como Marx señaló:

Las creaciones históricas completamente nuevas están destinadas a que se las tome por una reproducción de formas viejas e incluso difuntas de la vida social, con las cuales puede presentar cierta semejanza. Así, esta nueva Comuna, que viene a destruir el Poder estatal moderno, se ha confundido con una reproducción de las comunas medievales, que primero precedieron a ese mismo Estado luego le sirvieron de base (Marx 1974, 211).

La preocupación de Marx por esta nueva «forma política flexible» combinó la resistencia del presente con una orientación hacia el porvenir. En sus cartas a Kugelmann del 12 y 17 de abril de 1871, Marx enfatiza la iniciativa de los comuneros en términos que exceden y confirman un discurso sacrificatorio. «¡Qué tesón, qué iniciativa histórica, qué capacidad de sacrificio la de estos parisinos!» (Marx 2008, 86). La toma de la iniciativa y la flexibilidad o elasticidad de la respuesta a estas circunstancias difíciles exceden cualquier lógica de reacción o *ressentiment*, aunque éste vuelve a aparecer en la «capacidad de sacrificio» y en la búsqueda de Marx del culpable de su fracaso. Para Marx, fueron los propios comuneros los culpables de no haber sido lo suficientemente afirmativos a la hora de decidir el momento oportuno, o *kairos*, para tomar la iniciativa en la guerra civil. Se

perdió la oportunidad de tomarla en el momento correcto debido a escrúpulos políticos y morales. «No quisieron desatar la guerra civil, como si ese torcido aborto de Thiers no la hubiera desencadenado ya con su intento de desarmar París» (Marx y Lenin 2008, 86). Al renunciar a la iniciativa y caer en una postura reactiva, la Comuna comprometió su propia invención de una «forma política flexible».

Con estas reflexiones sobre la guerra civil, Marx reorienta el vector de resistencia, dado que ve el gobierno de Thiers como una resistencia a la «forma positiva» de un futuro insurgente de la Comuna. Lenin, en sus referencias a la Comuna de París, fue sensible a esta iniciativa, a la apertura a un nuevo futuro. En su comentario sobre la referencia de Marx a una «forma positiva» en El Estado y la revolución, Lenin pregunta: «¿Cuál era el Estado que había comenzado a crear?» (Lenin 2008, 110). Él mismo entendió la nueva forma en términos de una «semejante sustitución» de las instituciones del Estado por otras (quizá ya no «instituciones») de un orden «fundamentalmente diferente». A pesar de que recurre a la retórica dialéctica de una transformación de cantidad en calidad, se está refiriendo con claridad a algo completamente nuevo, aunque su novedad se vea comprometida por la necesidad de resistencia; la postura reactiva de «reprimir a la burguesía y vencer su resistencia» podría solamente comprometer el gesto creativo y futurista que fue y será la Comuna. Lenin siguió a Marx en el escrutinio de la Comuna para las «nuevas formas políticas que esta había revelado» (28, 123, énfasis de Lenin). La revelación de una nueva «forma flexible» se vio comprometida, aunque no suprimida por completo, por la necesidad de resistir a una resistencia anterior, por la necesidad de constituir un episodio en la guerra civil mundial a la vez de encargarse de la futura paz mundial.

Los escritos de Marx sobre la Comuna de París hablan en nombre de muchas voces: primero, de la voz de la venganza y el sacrificio que hace de La guerra civil en Francia un clásico del resentimiento socialista y, también, de las voces de la invención, la afirmación y la bienvenida a lo nuevo. La última voz proclama el desafío de la Comuna de París a todas las categorías existentes de la constitución política mediante el anuncio de la aparición de una nueva forma política flexible contraria a la forma represiva adoptada hasta ahora por el Estado. Aunque Nietzsche fue capaz de diagnosticar el

resentimiento de la Comuna, no consiguió apreciar este movimiento afirmativo, posiblemente porque él también lo observó, al final, desde la perspectiva del resentimiento. Sorprendentemente, la voz ausente en todo este proceso es, sin embargo, la voz de la conciencia: en ningún momento hace Marx hincapié sobre este término en sus manifiestos sobre la Comuna; tampoco muestra signo alguno de organizar sus reflexiones desde el punto de vista de la misma, lo que resulta irónico dada la obsesión posterior de los militantes y teóricos marxistas por la filosofía de la conciencia y la firme aplicación de sus protocolos al problema de la acción revolucionaria. En cambio, los manifiestos de Marx sí evocan la realidad de la Comuna, la brecha abierta con este acontecimiento. Brecha que, a pesar de toda la represión, no pudo ya cerrarse.

Conciencia política y resistente

La obra ¿Qué hacer? de Lenin (1901) vuelve también a descubrirse como un texto de muchas voces (Budgen 2007; Lih 2008; Lih 2011) en el que prevalece, sin embargo, la voz de la conciencia. La preocupación de Lenin por un futuro comunista se centró en garantizar la correcta conciencia de clase. Sin embargo, esta aceptación de la filosofía de la conciencia no es inocente del tropo de Nietzsche sobre las morales afirmativa y reactiva, lo que resulta evidente en la distinción de Lenin entre reactivo y resistente, conciencia sindical y conciencia de partido revolucionario afirmativa. La importancia de Nietzsche para la democracia social de finales de siglo XIX y, especialmente para la facción bolchevique rusa, es un asunto de interés histórico³¹ del que Lenin participa, y cuya copia de Así habló Zaratustra fue encontrada en el Kremlin tras su muerte (Service 2000, 203).

Sin embargo, la importancia teórica de esta proximidad histórica no ha comenzado a apreciarse hasta hace relativamente poco. Un ejemplo bastante llamativo de ello es el ensayo «Uno se divide en dos» de Alain Badiou, que emplea las categorías de Nietzsche en lo que equivale a interpretar a Lenin y Mao como los cumplidores, precisamente, de la *grosse Politik* de Nietzsche. En el entendimiento de su obra y su práctica, cita la destrucción de la metafísica, la transvaloración de todos los valores, y la distinción entre nihilismo pasivo y activo de Nietzsche. Sin embargo, no declara

explícitamente la conclusión de que el leninismo es una política nietzscheana injertada en la economía marxista; sus alusiones a la presencia de conceptos nietzscheanos en las teorías de Lenin no se explican en detalle.

Su reticencia la comparte también Lars T. Lih, cuyas investigaciones han causado muchos problemas a los clichés que rodean a Lenin sin confrontar abiertamente la posibilidad de que el leninismo sea una política nietzscheana. La idea de que Nietzsche podría ser una figura importante y catalizadora en la compleja articulación de los textos filosóficos clásicos y modernos que conforman la filosofía de Lenin todavía no se encuentra en la agenda política o filosófica.

La importancia de la reflexión filosófica de Lenin en su práctica política ya fue reconocida en los estudios pioneros de Lukács (Lenin, de 1924) y, posteriormente, en Lenin y la filosofía de Althusser y

33 lecciones sobre Lenin de Antonio Negri, de principios de los años 70. La investigación sobre Lenin y la filosofía se centra bastante menos en sus textos filosóficos explícitos como Materialismo y empiriocriticismo que en ¿Qué hacer? y otros extractos editados de forma selectiva de los diarios de su exilio a Berna durante la I Guerra Mundial, cuando estudió detenidamente Lógica de Hegel, Metafísica de Aristóteles y De la guerra de Clausewitz. La guerra y sus estudios filosóficos radicalizaron los puntos de vista de Lenin sobre la acción revolucionaria, que plasmó en sus conocidas obras Las tesis de abril y El estado y la revolución, en las que, haciendo referencia a la Comuna de París, se acercó a una posición anarquista respecto a la abolición del Estado (véase Balibar en el libro de Budgen, 207-21). Lo que se pone aquí sobre la mesa con respecto a la política filosófica puede resumirse en su famoso aforismo de los diarios de 1917.

Aforismo: es imposible entender por completo El Capital de Marx, especialmente su primer capítulo, sin haber realizado antes un minucioso estudio y haber adquirido una total comprensión de Lógica de Hegel. En consecuencia, ni un solo marxista del último medio siglo ha podido entender a Marx en su totalidad.

Esta llamada a una interpretación radical de Hegel ha seguido preocupando a muchos lectores filosóficos de Lenin, entre los que

destaca especialmente Althusser, sobre todo en cuanto al esfuerzo de la conciencia. Tales lectores se turbarán aún más por la afirmación de que la comprensión de Lenin requiere, a su vez, que Hegel se complemente con las teorías de Clausewitz. Lenin leyó a Clausewitz como parte del mismo programa de estudios que incluía a Hegel. Su interés hacia este autor, tal y como especifica en sus notas, se centró en tres de sus temas: la dialéctica, la continuación de la política como guerra y el movimiento entre el ataque y la defensa (o el problema de la resistencia).³² Tal y como Lenin insistió en «La bancarrota de la II Internacional».

La tesis fundamental de la dialéctica [...] es que la guerra es simplemente la continuación de la política por otros medios (en concreto, un acto de violencia). Tal es la fórmula de Clausewitz, uno de los grandes escritores de la historia de la guerra, cuyos pensamientos se inspiraron en Hegel. También este fue el punto de vista de Marx y Engels, que consideraron la guerra como la continuación de la política de los poderes enemigos: de las diferentes clases en tales países durante un periodo concreto (citado en Heuser, 19).

Este reconocimiento de la centralidad del tema de la resistencia a Clausewitz apoya el punto de vista de lectores como Negri, quien argumenta que las posiciones filosóficas de Lenin ya estaban presentes en *¿Qué hacer?* y solo se perfeccionaron y desarrollaron en los diarios filosóficos.³³

La importancia dada a la conciencia en la filosofía política de Lenin nos obliga a preguntarnos: ¿es Lenin un cartesiano político y es su obra *¿Qué hacer?* su discurso del método? Al contrario que Marx, en los escritos de Lenin se muestra cierta obsesión con la filosofía de la conciencia: es la calidad de la conciencia la que distingue la mera resistencia al capitalismo de su derrocamiento revolucionario. Y, en consonancia con la filosofía de la conciencia inaugurada por Descartes, no solo es importante la calidad, sino también el sujeto de la conciencia. En lugar de la conciencia del filósofo, el sujeto de la conciencia de Lenin es la clase social, una clase constituida paradójicamente por la conciencia de sí misma y su vocación histórica. La filosofía y la práctica política de Lenin vienen definidas por la conciencia e, incluso, un lector tan sofisticado y crítico como

Negri (también y no por casualidad asiduo lector de Descartes) se ve obligado a mantenerse en sus términos. Negri interpreta la filosofía de Lenin como una explicación de la formación de un sujeto: un sujeto que surge desde la resistencia a las fuerzas ambientales de producción y reproducción hasta la consecución de la subjetividad política plena a través de la conciencia. Pero intrínseco a cualquier explicación del surgimiento de la conciencia —desde el Discurso del método de Descartes hasta la Fenomenología del espíritu de Hegel— es, primero, el entendimiento del tiempo y, posteriormente, de la lucha entre la claridad emergente de la conciencia y los impulsos oscuros de la fuerza.

La estrategia política elaborada en los textos de Lenin de 1901 y 1902 contiene profundas inversiones filosóficas. ¿Qué hacer?: Problemas candentes de nuestro movimiento aborda los debates internos del partido socialdemócrata ruso respecto al papel del partido y la organización del mismo. Reconoce que la existencia de un gobierno autocrático sitúa al partido en una posición de resistencia, pero también argumenta que esta postura defensiva debe transformarse en una iniciativa revolucionaria mediante una clara conciencia teórica. En sus cinco capítulos se propone una fenomenología de la conciencia revolucionaria que se traslada de una simple resistencia, que surge de la resistencia a determinadas injusticias, hasta la recepción de la teoría marxista y, con ella, de una plena conciencia de clase revolucionaria. La explicación de la formación de la conciencia, como con Descartes, constituye también la explicación de la formación del sujeto de conciencia que, en este caso, es el proletariado con conciencia de clase. Este sujeto, sin embargo, no es único, sino que constituye una combinación de lo que Hegel denominó conciencia «natural» y «filosófica» (Lenin 1975, 36).

El segundo capítulo sobre la «Espontaneidad de las masas y la conciencia de la socialdemocracia» ofrece una explicación sinóptica del punto de vista de Lenin. En la sección A, «Comienzo del ascenso espontáneo», se describe el surgimiento de un entendimiento del marxismo entre los intelectuales rusos de la última década del siglo XIX junto a la resistencia «espontánea» de los trabajadores frente a sus condiciones. Insiste en la diferencia que existe entre dos tipos de

espontaneidad, que él distingue principalmente en términos del grado y la calidad de la conciencia:

En Rusia hubo ya huelgas en los años 70 y 60 (y hasta en la primera mitad del siglo XIX), acompañadas de destrucción «espontánea» de máquinas, etc. Comparadas con esos “motines”, las huelgas de los años 90 pueden incluso llamarse “conscientes”»: tan grande fue el paso adelante que dio el movimiento obrero en aquel periodo. Eso nos demuestra que, en el fondo, el «elemento espontáneo» no es sino la forma embrionaria de lo consciente. Ahora bien, los motines primitivos reflejaban ya un cierto despertar de la conciencia: los obreros perdían la fe tradicional en la inmutabilidad el orden de cosas que los oprimía; empezaban... no diré que a comprender, pero sí a sentir la necesidad de oponer resistencia colectiva y rompían resueltamente con la sumisión servil a las autoridades (Lenin 1975, 35-6).³⁴

Este destacado pasaje combina la historia de las huelgas en la Rusia del siglo XIX con la fenomenología de la conciencia. La conciencia que acompaña a actos espontáneos de resistencia, como los disturbios y el sabotaje —la conciencia «embrionaria»— y que fue sucedida por una conciencia «sensible» que debilita la fe en la permanencia de las condiciones opresivas; con esto surge una «sensibilidad», que no entendimiento, de la necesidad de una lucha colectiva. La resistencia individual espontánea frente a la necesidad opresiva es sucedida por un sentido de necesidad de resistencia colectiva. Hasta el momento, la narrativa histórica de Lenin se ubica a sí misma en los escenarios del despliegue fenomenológico de la conciencia de Hegel, que se traslada de forma experimental desde la forma embrionaria al nivel de certeza de sensibilidad y llega, por último, al nivel de conciencia plena con la posibilidad de alcanzar un conocimiento absoluto donde la conciencia constituye su propio sujeto y objeto.

Sin embargo, no se trata de un proceso continuo, ya que la gramática de Lenin moviliza la elipsis de Nietzsche (la teleiopoética de Derrida) para representar el carácter indeterminado e indefinido de la resistencia. Las elipsis marcan la ruptura con la historia y la llegada de una época de revolución, un acontecimiento descrito por Derrida en su interpretación de ¿Qué hacer? como: «La revolución,

que no es más que la toma de poder por parte de una nueva clase gobernante según uno u otro modelo, es por encima de todo una ruptura absoluta con la concatenación histórica, un desgarró irremediable, la interrupción total del otro en la tela o la cadena de la política» (Derrida 2007, 31). Sin embargo, estas interrupciones del proceso de conciencia emergente diferenciadas por Derrida en el texto de Lenin tendieron a ser recopiladas por el último a plena luz de la conciencia revolucionaria.

Los comienzos espontáneos de la resistencia son destellos de una conciencia que surge de las posturas reactiva y defensiva de los disturbios y el sabotaje. Para Lenin, estos destellos de resistencia («rudimentos de la propositividad», Lih, 701) eran «más que lucha, una manifestación de desesperación y de venganza. En las huelgas de los años 90 vemos muchos más destellos de conciencia» (Lenin 1975, 36). Los primeros actos de resistencia fueron motivados por el resentimiento o el espíritu de venganza al desafiar o decir ¡no! a un mundo opresor; para Lenin, no fueron más que el preludio espontáneo a una lucha consciente y afirmativa. Contra la resolución de Lenin sobre los destellos de resistencia hacia la luz resplandeciente de la conciencia de clase revolucionaria, el marxismo posterior (Benjamin, Bensaïd) vio en los destellos y las intermitencias de resistencia un índice de su carácter mesiánico e irruptivo. De hecho, veremos que para George Ridi Huberman en *Supervivencia de las luciérnagas*, los destellos de resistencia son todo lo que podemos tener en la noche de la historia. Para Lenin, sin embargo, no son más que los inicios dubitativos de la conciencia revolucionaria. Deben alcanzar la iluminación plena, el resplandor o la gloria de la conciencia. Un tropo de elevación que Ridi Huberman identifica y critica en las últimas obras de Pasolini y en las más recientes de Agamben.

Para Lenin, la conciencia política como iluminación plena debe conformar la acción revolucionaria, pero no surge espontáneamente de los actos individuales o colectivos de resistencia. La resistencia no es el camino hacia el conocimiento absoluto; no puede, en términos de Lenin, constituir un sujeto revolucionario, aunque siempre esté destellando, siempre empezando de nuevo. Por tanto, la luz debe proceder de otro sitio: «Hemos dicho que los obreros no podían tener conciencia socialdemócrata. Esta sólo podía ser traída

desde fuera» (Lenin 1975, 37). La conceptualización positiva de llevar la luz a la caverna de Platón se modula con un indiscutible acento nietzscheano.

La luz de la conciencia política afirmativa debe revelar el resentimiento o el reformismo que surge de la resistencia reactiva espontánea. Lenin mantiene «el sometimiento de la conciencia a la espontaneidad», afirma que la resistencia de los obreros es reactiva al responder a un predicamento y que los riesgos que conlleva el predicamento definen el carácter de su resistencia. No existe ruptura alguna en el sentido de Derrida de una interrupción con historia, sino una inscripción invertida de esa historia en la propia resistencia. La lucha por un mejor salario admite la forma salarial; la lucha por mejores condiciones laborales admite la disciplina de la producción de las fábricas: la resistencia, en definitiva, tiende a una reforma más que a una revolución. Lenin insta a sus lectores a plantearse la siguiente pregunta: «¿por qué el movimiento espontáneo, el movimiento por la línea de la menor resistencia, conduce precisamente al predominio de la ideología burguesa?» (Lenin 1975, 51) y responde: porque es mucho más fuerte y antigua, y la «conciencia sindical» es una resistencia de resentimiento reactiva, dice no a injusticias particulares mientras afirma la estructura institucional del capitalismo; no dice sí en nombre de algo nuevo, como ocurría con la afirmación de Marx sobre la Comuna de París.

En la sección E del tercer capítulo de ¿Qué hacer?, «La clase obrera como combatiente de vanguardia por la democracia», Lenin asume irónicamente el siguiente consenso: «“Todos están de acuerdo” con que es preciso desarrollar la conciencia política de la clase obrera», y continúa criticando: «el convencimiento de que ese puede desarrollar la conciencia política de clase de los obreros desde dentro, por decirlo así, de su lucha económica» (Lenin 1975, 97). Esta última como una lucha reactiva que debe completarse con un momento afirmativo traído desde «fuera». El partido socialdemócrata traerá esta conciencia de la realidad del comunismo a la clase obrera sumida en el resentimiento de las luchas reactivas.

La subsunción de la resistencia bajo los protocolos de la filosofía de

la conciencia tendría numerosas consecuencias para el marxismo posterior y su concepto de revuelta. La resistencia es una condición de la posibilidad de su propia superación en la conciencia revolucionaria del proletariado. Desde el punto de vista hegeliano, se trata de un momento de convergencia que surge del choque entre la fuerza represiva de la autocracia y la fuerza emergente del proletariado. Pero deja abierta la cuestión de si la resistencia organizada sigue siendo una simple «resistencia» o si puede transformarse en algo nuevo sin la intervención de la conciencia desde fuera. La respuesta a esta pregunta puede formularse en términos de organización: ¿se opone la resistencia a la organización o apunta hacia una forma de organización distinta a la que se entiende en términos de la unificación bajo la conciencia? Con la teoría de Rosa Luxemburgo, se suma otro concepto de organización a la teoría marxista y a la teoría de la resistencia, en deuda con el Marx más tardío, como se refleja en los textos de Goethe; un concepto cuyo modelo no es la conciencia, sino la metamorfosis biológica, una posición ya anticipada en el empleo sistemático de Lenin de metáforas extraídas de la embriología.

Casi contemporánea de Lenin y como una de las teóricas más influyentes de la sección polaca del Partido Socialdemócrata de Alemania, el pensamiento de Rosa Luxemburgo supone una clara ruptura con el esfuerzo prevaleciente de subsumir la resistencia bajo el paradigma de la conciencia. Su obra *Huelga de masas, partido y sindicato* se enfrenta abiertamente a ¿Qué hacer?, la ya mencionada obra de Lenin en el terreno de la conciencia y la temporalidad. Luxemburgo insiste en que los actos de resistencia e insurrección no encajan en el tipo de narrativa temporal y lógica continua concebida por Lenin. La teórica desafía con decisión el énfasis de este autor por reunir los destellos de la resistencia en una luz constante de conciencia (o la transformación de la conciencia a la propositividad de Lih), plasmada en la teoría revolucionaria. Su materialismo inmanente se negó a aceptar la distinción entre la espontaneidad episódica de resistencia y la constante presencia autocorrectora de la conciencia revolucionaria. En una reflexión sobre el desarrollo de la Revolución rusa en 1905, Luxemburgo señalaba:

[...] no hubo un plan determinado previamente, no hubo una acción

organizada; las proclamas de los partidos apenas podían seguir el paso a los levantamientos espontáneos de las masas; los dirigentes apenas tenían tiempo de formular las consignas para la ferviente multitud proletaria. Además, las primeras huelgas generales y de masas se originaron en la confluencia de luchas salariales aisladas que, en el clima general creado por la situación revolucionaria y bajo la influencia de la agitación socialdemócrata, se transformaban rápidamente en manifestaciones políticas. El factor económico y el carácter disperso del sindicalismo eran el punto de partida; la acción generalizada de la clase y la dirección política, la consecuencia (Luxemburgo 1970, 170).

En una inversión deliberada del privilegio de la conciencia de Lenin, Luxemburgo afirmó que «el movimiento se revertía»: la conciencia siguió al movimiento y a la metamorfosis de la resistencia, pero no la dirigió.

Luxemburgo asume el paso de la resistencia a la revolución no en los términos de un choque de sólidos, como ocurría con los sujetos integrados y con conciencia de clase de Lenin, sino con respecto a los movimientos de fuerzas de fluidos que componen diversas corrientes que se mueven a distintas velocidades. Entre Lenin y Luxemburgo se repite la visión de Clausewitz respecto a la transición del sólido ancien régime al régimen revolucionario de la guerra líquida; sorprendentemente, ninguno de ellos llega a la evaporación y condensación de la violencia que definían la visión que aportaba Clausewitz sobre la guerra de la resistencia.

Luxemburgo, sin embargo, otorga a la resistencia una mayor dignidad en lugar de utilizarla como un momento convergente para la imputación de la conciencia; para ella, las resistentes interrupciones del curso del mundo constituyen su propio e intrincado flujo rítmico:

Las huelgas políticas y las económicas, las huelgas de masas y las parciales, las huelgas de protesta y las de lucha, las huelgas generales de determinadas ramas de la industria y las huelgas generales en determinadas ciudades, las pacíficas luchas salariales y las masacres callejeras, las peleas en las barricadas; todas se entrecruzan, corren paralelas, se encuentran, se interpenetran y se superponen; es una cambiante marea de fenómenos en incesante

movimiento. Y la ley que rige el movimiento de estos fenómenos es clara: no reside en la huelga de masas misma ni en sus detalles técnicos sino en las proporciones políticas y sociales de las fuerzas de la revolución (Luxemburgo 1970, 182).

La revolución es un fenómeno vital diferenciado internamente, una desproporción fundamental de fuerzas que se manifiesta en pequeños eventos y que influye en la acción «de mil maneras invisibles y apenas controlables. Pero la acción misma de la huelga no se detiene un solo minuto. Solamente altera sus formas, sus dimensiones, sus efectos. Es el pulso vivo de la revolución y al mismo tiempo su motor más poderoso» (Luxemburgo 1975, 182). La lección que Luxemburgo aprendió de la Revolución rusa fue que detener el movimiento de la producción y reproducción capitalistas en la huelga de masas (interrupción de las masas) era en sí mismo el «método de movimiento de la masa proletaria» (Luxemburgo 1970, 182). La organización se entiende como un proceso autopoietico de corrección y desafío expresado en una respuesta dinámica a un entorno; la suma de actos infinitesimalmente pequeños de resistencia asegura que no haya una única respuesta reactiva, sino un proceso continuo de pruebas y transformaciones en los que la resistencia es crucial:

Con la extensión, clarificación y mayor complejidad de la lucha política, la lucha económica no sólo no retrocede sino que se extiende, se organiza y se ve involucrada en igual proporción. Entre ambas se da la más completa acción recíproca (Luxemburgo 1970, 185).

No cabe duda de la existencia de una síntesis de la conciencia, pero, en cambio, un conflicto dinámico y la expansión de fuerzas cuyas acciones producen involuciones dejan huella y, al igual que esta bonita figura de la ola de resistencia deja huella a su paso por la arena, cambian el entorno de la lucha futura. Los destellos de resistencia no se pierden en la oscuridad de la represión ni se elevan hasta la luz de la conciencia; son remolinos en la corriente del futuro que deja rastro: «Cuando se retira la marea burbujeante de la acción política, deja tras de sí un fructífero depósito en el cual florecen millares de brotes de lucha económica. Y al revés. La situación de los obreros de lucha económica incesante con el

capitalismo mantiene viva su energía en todos los interregnos políticos» (Luxemburgo 1970, 185).

La ruptura de Luxemburgo con el modelo de conciencia liberó a la resistencia del papel tutelar que le había otorgado la teoría de Lenin. La consistencia o coherencia de los actos individuales de resistencia no se produce por una síntesis consciente, sino que surge por un proceso de metamorfosis. Las pruebas del entorno hostil a través de la resistencia dejan un archivo de huellas inscritas tanto en el entorno capitalista como en la organización emergente del proletariado revolucionario. La historia de tales actos de resistencia tiene su propia coherencia, que no tiene que ver con la de la conciencia, pero conserva la experiencia de las luchas del pasado sin dejar de orientarse hacia el futuro.

El trabajo de Luxemburgo no ha gozado de la misma atención filosófica que el de Lenin, con la notoria excepción de su elaboración en la filosofía política de Hannah Arendt. Sin embargo, supone una importante crítica a los supuestos filosóficos de Lenin en ¿Qué hacer? y su entendimiento de la resistencia. También estuvo muy influenciada por La guerra civil en Francia de Marx, pero saca conclusiones diferentes de ambas obras, tras destacar la invención política de la Comuna y su valor, y explicitar el discurso biopolítico de la vitalidad y salud que ocuparon los márgenes de los manifiestos y de otros escritos de Marx. También se inspiró en el concepto afirmativo de Marx con respecto a la nobleza de la Comuna de París y en su apreciación de su anómala temporalidad; su rotura con la historia del Estado y el Imperio se adelanta, se trata de un futuro que interrumpió la continuidad del presente y el pasado. No obstante, lo realmente importante aquí para Luxemburgo fue la apertura de este intervalo y la huella indeleble que dejó en la memoria de la resistencia de la clase obrera.

Resistencia inconsciente

La ruptura con el modelo de conciencia y el descubrimiento de la resistencia inconsciente ya sugerida por Luxemburgo se consolidó en dos obras producidas independientemente en Viena durante la primera mitad de los años 20: Historia y conciencia de clase: estudios de dialéctica marxista de Georg Lukács (1923), e Inhibición, síntoma y angustia y La cuestión del análisis profano, de

Sigmund Freud (ambos de 1926). Aun surgiendo de ámbitos tan distintos, los dos escritos comparten una impaciencia con la filosofía de la conciencia y un enfoque crítico de la resistencia. Para ambos autores, el replanteamiento de la acción política y el bienestar psíquico constituían conceptos inseparables de la reconsideración de la resistencia.

Para Lenin, la resistencia expresaba un bajo nivel de conciencia reactiva, mientras que para Luxemburgo, esta supuso el medio a través del cual el funcionamiento de la fuerza vital pudo inscribirse en el archivo de la lucha de clases. La respuesta de Lukács a esta diferencia fundamental con respecto a la valoración de la resistencia en la práctica y teoría marxistas fue investigar los orígenes filosóficos del problema de la conciencia en el idealismo alemán. Esto le llevó más allá de los límites de la filosofía de la conciencia. Para Lenin, las explosiones de resistencia estaban destinadas a desvanecerse o a desaparecer en la oscuridad de la represión, o a elevarse hasta la luz de la conciencia revolucionaria plena. La crítica de Luxemburgo forzó a Lukács a una confrontación filosófica y política con el problema de la conciencia que le condujo más allá de la conciencia hacia una teoría de resistencia inventiva o afirmativa.

En el capítulo central de Historia y conciencia de clase, «La cosificación y la conciencia del proletariado» se examina el surgimiento de una conciencia cosificada en la filosofía clásica alemana. Enlazando la crítica de la mercancía de Marx, la teoría de la cosificación de Simmel y la tesis de la racionalización de Weber, Lukács afirma que la «condición necesaria del proceso de cosificación es que toda la satisfacción de las necesidades se cumpla en la sociedad en la forma del tráfico de mercancías» y que «el principio de la mecanización racional y la calculabilidad tiene que abarcar todas las formas de manifestación de la vida» (Lukács 1971, 91). Lukács ve esta aceptación como una ampliación extensiva e intensiva, una colonización no solo del mundo, sino también de la propia conciencia: «Del mismo modo que el sistema capitalista se produce y se reproduce constantemente en lo económico a niveles cada vez más altos, así también penetra en el curso del desarrollo del capitalismo la estructura cosificadora, cada vez más profundamente, fatal y constitutivamente, en la consciencia de los

hombres» (Lukács 1971, 93). La cosificación de la conciencia se considera un proceso histórico con tendencia al límite de la cosificación total que abarca no solo el mundo, sino también «el ser psíquico y físico del hombre» (Lukács 1971, 101). En cuanto a la identificación de una tendencia histórica hacia la cosificación de la vida y la conciencia, Lukács hace de la teoría de la resistencia un aspecto vital para cualquier intento de defender esta tendencia.

El propio Lukács ofreció una respuesta al predicamento de la cosificación: contemplar al trabajador como la mercancía que se ha autoconscienciado de su estado de mercancía, un cambio en el nivel de la conciencia que tiene consecuencias inmediatas para la acción (véase Lukács 1971, 208). Esta respuesta se ajusta a la solución leninista de la importación de una conciencia revolucionaria o autorevolucionaria del exterior; es decir, la conciencia de la totalidad negaba la conciencia cosificada del obrero, que es parcial y reactiva. En su ensayo acerca de la «Conciencia de clase», Lukács reconoce que la conciencia reactiva tiende hacia los «extremos» del empirismo y del utopismo: «Y ya bien la conciencia se convierte así en un espectador totalmente pasivo del movimiento de las cosas, sometido a leyes y en el cual no se puede intervenir en ningún caso; ya bien ella se considera un poder que puede someter a su voluntad —subjetivamente— el movimiento de las cosas, movimiento en sí privado de sentido» (Lukács 1971, 77). Esta última posición la elabora en su crítica a Rosa Luxemburgo, quien para él sobrestima «las fuerzas espontáneas, elementales, de la revolución» (Lukács, 1971, 279). Sin embargo, junto a estos esfuerzos por resolver el problema de la cosificación con una filosofía de la conciencia surge un tipo diferente de respuesta que mira más allá de los confines del teatro de la conciencia.

Esta respuesta, que parte del análisis de la cosificación, se atiene menos a la posibilidad de cambiar la conciencia que a la identificación de sitios, lugares o momentos en los que pueda surgir la resistencia a la cosificación. Son estos los momentos de invención que explotan en una cultura dedicada al cálculo: ya sea la invención política de los consejos obreros o de los sóviets defendidos por Luxemburgo, o por saltos de la imaginación artística más allá de la cosificación. Lukács puede describir esta respuesta en el último ensayo de la colección «Acerca del problema de la organización» en

los términos del problema de «la interacción de la espontaneidad con la regulación consciente» (Lukács 1971, 317), que él vinculó a la forma organizativa del «partido comunista», pero no cabe duda de que esta resistencia puede encontrarse en cualquier parte. Se puede encontrar en las obras de arte y filosofía que apuntan a sitios potenciales de resistencia frente a la conciencia y cultura cosificadas. Fue esta posibilidad de formas y sitios de resistencia que va más allá de la filosofía de la conciencia la que estimuló los pensamientos de Adorno, Benjamin y la escuela de Frankfurt. Sus trabajos transformaron la intuición de Lukács sobre los sitios no conscientes de resistencia en una meditación sobre la resistencia estética, de la resistencia profética o mesiánica, incluso de la resistencia del concepto, es decir, un universo de resistencias que deja de estar vinculado a los discursos de la conciencia y la fuerza.

Los miembros de la escuela de Frankfurt vieron de forma muy clara la afinidad entre estos puntos de la obra de Lukács que excedieron el discurso de conciencia y la práctica clínica del psicoanálisis de la que Freud fue pionero. El análisis de Freud de las tácticas de resistencia, del mismo modo que la fusión de los discursos de fuerza e invención con consideraciones biomédicas, también cuestionó la supuesta afinidad entre resistencia y revolución mediante la demostración de su complicidad con la represión y la supresión. En ciertos aspectos, se podría decir que todo el proyecto psicoanalítico supone una meditación sobre la resistencia y, quizá, no solo eso, sino también la invención de una forma de trabajo contraria a la resistencia.

Ya en Estudios sobre la histeria de 1896, Freud relató encuentros con la resistencia por parte de sus pacientes, sobre todo en el caso de la resistencia a la hipnosis. La describe topológicamente como un signo diagnóstico de la proximidad al núcleo patológico de una neurosis, entendiéndola como un mecanismo de defensa inmunológico que evita el avance de patologías inconscientes hacia un escrutinio consciente. Se aprecia aquí una diferencia puesto que, al contrario que los discursos inmunológicos emergentes, no es el organismo quien se defiende a sí mismo frente a un patógeno, sino que es el patógeno el que se defiende del organismo. Por lo tanto, Freud entiende la resistencia en los términos de la prevención del acceso, con la custodia de secretos, y define al psicoanalista como

alguien que trabaja con la resistencia a fin de permitir el acceso a lo oculto. Existe un fuerte paralelismo con Lukács, quien no solo habla de una «inconsciencia política», sino que también considera la explotación de la clase obrera —la extracción de la plusvalía bajo una forma de intercambio igualitario del contrato salarial— como un secreto a cuya exposición se resistió el capitalismo a toda costa. Lo que surge en ambos casos es una cierta ambivalencia en relación a la resistencia, tanto una fuerza de represión como de liberación. Se trata de una ambivalencia que pertenece al carácter dinámico de la resistencia, a su cualidad al mismo tiempo activa y reactiva como fuerza.

El trabajo de Freud con la resistencia se guía por la sutil intuición de su carácter fugitivo y devastador como el que detiene por completo el trabajo, no solo por medio de huelgas, sabotajes y manifestaciones, sino también mediante condensaciones, figuraciones, transferencias y sublimaciones intrincadas. Trabajar con lo que lleva a detener el trabajo es el esfuerzo de resistir a la resistencia, de apreciar el carácter reflexivo de la resistencia como si siempre hubiera una contrarresistencia. Es un trabajo que requiere astucia táctica, confrontación indirecta y la habilidad de explotar las incertidumbres de las resistencias en su superación. Un trabajo que se ajusta, en otras palabras, al perfil estratégico de la guerra de guerrillas. Incluso Freud describe su trabajo como «Nuestra lucha contra la resistencia en el análisis...» (Freud 2001, 159). La experiencia de las campañas de resistencia a la resistencia relatada en los estudios de casos de Freud y, sobre todo, la del caso Dora y el hombre de las ratas, se sistematiza en la clasificación de las resistencias en el apéndice A de Inhibición, síntoma y angustia de 1926. Aquí Freud amplía una de las intuiciones más inquietantes de Nietzsche (que queremos estar enfermos, que nos resistimos a estar sanos al preferir querer la nada en lugar de directamente no querer) en las cinco materializaciones de la resistencia. Tres de ellas se aproximan a lo que creemos conocer como conciencia, las resistencias del yo, mientras que las otras dos tienen un carácter muy diferente y mucho más elusivo que proceden del ello y del superyó. La primera realidad de resistencia se encuentra a sí misma en las proximidades de la represión:

«Es una pieza importante de la teoría de la represión que esta no

consiste en un proceso que se cumpla de una vez, sino que reclama un gasto permanente [de energía]. Esta acción en resguardo de la -represión es lo que en el empeño terapéutico registramos como resistencia» (Freud 2001, 157). La resistencia asume aquí la postura defensiva de asegurar que las condiciones se repitan y, al hacerlo, defiende la represión.

La segunda de las tres «resistencias del yo» es la transferencia, o la resistencia al recuerdo de la represión por medio de una sublimación teatral que «consigue establecer un vínculo con la situación analítica o con la persona del analista y, así, reanimar como si fuera fresca una represión que meramente debía ser recordada» (Freud 2001, 160). Lo que parece ser la resistencia a la represión es, de hecho, su confirmación por un reemplazo en la situación clínica. La tercera resistencia es la ganancia de la enfermedad: la reticencia a ser liberado de un síntoma debido a la satisfacción obtenida al representar el papel de paciente.

Las realidades cuarta y quinta de resistencia se encuentran más allá del escenario del ego y sus vicisitudes. La cuarta se manifiesta en la resistencia inextricable del inconsciente o del ello; aun cuando el paciente es consciente de sus síntomas y su resistencia del yo se ha superado, persisten los síntomas. En este punto, nos encontramos con el límite del compromiso de Freud con la filosofía de la conciencia, como el cambio de una relación pasiva a una activa con respecto a la represión, en la que incluso la conciencia es incapaz de superar

«el poder de la compulsión de repetición». Existe un «arquetipo inconsciente» que continúa ejerciendo atracción «sobre el proceso pulsional reprimido» (Freud 2001, 159). Freud contempla ahora un cierre de la posibilidad de un futuro, una inhibición del deseo, que opera a un nivel de resistencia mucho más allá del alcance de la conciencia. Esta fatídica resistencia es sucedida por una quinta resistencia o resistencia del «superyó» que supone para Freud «la más oscura pero no siempre la más débil. Parece brotar de la conciencia de culpa o necesidad de castigo; se opone a todo éxito y, por tanto, también a la curación mediante el análisis» (Freud 2001, 160). Con esto, Freud completa su evaluación estratégica de la capacidad de resistir de su enemigo, revelada como la capacidad de

resistirse a sí mismo.

En su obra contemporánea, *La cuestión del análisis profano* (1926), Freud se traslada de la estrategia a la táctica, escribiendo un *¿Qué hacer?* para el aspirante a analista. Al emerger de las guerras de resistencia hacia el psicoanálisis, cuyas características y etiología fueron diagnosticadas en *«Las resistencias contra el psicoanálisis»* (1924), *«La cuestión del análisis profano»* ofrece consejos tácticos para dirigir una guerra de guerrillas engranada por el analista contra la «capacidad de resistir» del sujeto analizado. Cuando el analista de guerrillas o profano encuentra una interpretación plausible de los síntomas del paciente analizado, debe adoptar una política o terapia de tiempo, mediante la participación en una guerra prolongada contra la resistencia. Basta con indicar la interpretación antes de que la conciencia del paciente pueda reforzar la resistencia; todo se convierte en una cuestión de elegir el momento adecuado y el enfoque correcto, normalmente indirecto. La elección apropiada del tiempo y de la disposición requiere lo que Freud, recordando a Clausewitz, considera un «tacto» estratégico.

Cometería usted un grave error si, por ejemplo con el afán de abreviar el análisis, espetara al paciente sus interpretaciones tan pronto como las ha hallado. Así le provocaría exteriorizaciones de resistencia, desautorización, indignación, pero no conseguiría que el yo de él se apoderase de lo reprimido. El precepto es aguardar hasta que él se haya aproximado tanto a lo reprimido que no le haga falta sino dar unos pocos pasos bajo la guía de su propuesta de interpretación (Freud 2001, 220).

El papel principal del analista a la hora de llevar al paciente a ese punto en el que pueda por sí mismo superar la resistencia implica el disimulo en la interpretación; la estrategia de dar un paso atrás para asegurar dos pasos hacia adelante en términos análogos a la labor política prescrita en *¿Qué hacer?* de Lenin. Resulta axiomático que el resentimiento del paciente —su inversión en la culpa y el autocastigo— implique que no tenga deseo alguno de curarse y que su resistencia sea reactiva.

El paciente se ubica en una fortaleza de resistencias que «se opone a todo éxito y, por tanto, también a la curación mediante el análisis», refugiándose detrás de las murallas de la ganancia de la

enfermedad, de la culpa, del miedo y de la inseguridad provocados por hacer frente a la necesidad de romper con la historia y abandonar un «proceso pulsional que durante decenios ha andado por cierto camino», y ayudando al reacio paciente repentinamente a «pronto marchar por uno nuevo que se le ha abierto» (Freud 2001, 224).

El trasfondo militar de los textos de Freud —los ejemplos tomados de la neurosis de guerra y del sentido de duelo entre analista y paciente— de pronto se vuelve explícito cuando el autor describe las «resistencias del enfermo» como «todas las fuerzas que se oponen al trabajo de curación» (Freud 2001, 223). De hecho, Freud describe el proceso de análisis en los términos de una guerra de guerrillas, como una lucha entre el analista y el paciente para superar o preservar la capacidad de resistencia en palabras que nos recuerdan a De la guerra.³⁵ «La lucha contra todas esas resistencias...» (Freud, en este punto, se centra en la pluralidad de resistencias en lugar de en una única capacidad de resistencia como hizo Clausewitz) «constituye nuestro principal trabajo en el curso de la cura analítica» (Freud 2001, 224) y esta batalla requiere tiempo —el análisis es la guerra prolongada de la resistencia contra la resistencia— con un analista que adopta una postura estratégica de guerrillas a largo plazo contra la resistencia de un ejército de ocupación. La duración de la lucha entre los adversarios no depende tanto de los terrenos como de la fuerza de la resistencia del enemigo: «En un trayecto que en épocas de paz se atraviesa en dos horas de ferrocarril, un ejército puede demorar semanas si tiene que superar ahí la resistencia del enemigo. Tales luchas requieren tiempo también en la vida anímica» (Freud 2001, 224). El objetivo, sin embargo, no consiste en superar las resistencias del paciente, sino en enseñarle a través de la lucha a constituir su propia subjetividad resistente afirmativa y activa, ya que «mediante esta lucha y la superación de las resistencias, el yo del enfermo resulta tan alterado y fortalecido que podemos estar tranquilos respecto de su conducta futura luego de acabada la cura» (Freud 2001, 224).

El analista de vanguardia ya no libra una guerra contra el terreno de la conciencia, «la tarea de las interpretaciones no es nada» (Freud 2001,

224) comparada con la guerra con resistencia, pero busca despejar caminos, asegurar terrenos y superar lugares de resistencia para poder abrirse a futuros nuevos y más inventivos. Paradójicamente, el analista debe deshabilitar la capacidad de resistencia del paciente a fin de permitir una reconfiguración mucho más eficaz. Es una tarea que hace un llamamiento al «valor» y a la fortaleza del analista, incluso cuando accede a la transferencia, el analista no puede ser «cobarde».

Y aquí, de nuevo, se hace alusión al tema de la neurosis de guerra.

Freud nos invita a considerar que la resistencia a la represión es una resistencia a la contrarresistencia, ubicándonos así en un terreno de fuerzas opuestas en el que cada una de ellas puede pasar de tener la iniciativa a resistirse a ella. Incluso esta resistencia puede exceder el teatro de la fuerza, como ya vimos en las reflexiones de Sartre sobre el 27 de octubre de 1960, y convertirse en una disposición sutil y astuta que movilice la resistencia con el objeto de confirmar su propia represión. Existe una oposición casi kierkegaardiana entre este Freud y las obras de Luxemburgo, y ciertos momentos del trabajo de Lukács. Para Luxemburgo, la resistencia y la huella que esta deja apuntan a una vía a través de la revolución, a una apertura al futuro en la liberación del deseo. Para Freud, sin embargo, la resistencia y sus estratagemas pueden confirmar la represión de forma fatídica. Quizá sea necesario mantener ambas posiciones, especialmente si tenemos en cuenta el trabajo de la resistencia histórica alzada contra las pretensiones de dominación total organizadas por el colonialismo, el fascismo y el nazismo. Como Marx, Nietzsche y el psicoanálisis nos enseñaron, la resistencia se dirige siempre contra una resistencia previa —el fascismo y el nazismo son actos de resistencia contra la modernidad y la amenaza del comunismo—, una resistencia consciente y prolongada frente a la inseguridad y del futuro incierto que se dedicó a congelar las identidades sociales y las formas políticas durante dos mil años. ¿Cómo es posible, entonces, resistir a esta resistencia? Una vez más, el psicoanálisis demuestra de forma decisiva que la confrontación al nivel de la conciencia no bastará, pero que la resistencia tiene a la vez que contrarrestar otras resistencias y comprometerse con la invención de una subjetividad afirmativa y, precisamente, resistente. Pero este proyecto, a su vez,

excede el contexto clínico y recuerda a la principal preocupación clausewitziana por el papel que desempeña la violencia en el mantenimiento e intento de superar la capacidad de resistencia.

RESISTENCIA VIOLENTA

La lógica de la escalada

La ecuación formada por guerra y resistencia de Clausewitz fue una respuesta a la pregunta de cómo resistir a la nueva y continuada guerra de los ejércitos napoleónicos. Sin embargo, la cuestión tuvo diversas implicaciones: desde las circunstancias históricas de resistir al imperialismo francés hasta la posibilidad misma de resistir a todo. La lógica de Clausewitz parecía apuntar inexorablemente a una resolución violenta del asunto. Pero se trataba de una resolución sin dialéctica, ya que era más probable que la violencia desencadenada por la guerra de la resistencia provocase la ruina mutua de los adversarios como que produjera cualquier *Aufhebung* de su enemistad. La crítica kantiana en *De la guerra* sobre el paso o la escalada a la guerra absoluta o la resistencia pura planteó un dilema político y estratégico. ¿Se trataba de perseguir este paso, o de hecho intensificarlo tal y como sugería Clausewitz en *Bekenntnisdenkschrift*?; ¿o debía ser pospuesto o, de lo contrario, redirigido hacia la política y la diplomacia, tal y como se afirmaba en determinadas secciones de *De la guerra*? ¿Y qué papel desempeñaba la violencia en esta intensificación o aplazamiento?

La doctrina estratégica de Mao Zedong sobre la revolucionaria guerra violenta de la resistencia proporcionaba una respuesta a esta pregunta, la estrategia no violenta *Satyagraha* de Gandhi, otra; ambas se propusieron como estrategias de resistencia frente a la dominación colonial. Otra perspectiva que se adoptó en la filosofía francesa de la posguerra, dentro del marco de una experiencia histórica de resistencia con éxito, fue preguntarse los términos propios del escenario de Clausewitz. El funcionamiento mediante el legado de Clausewitz marcó una corriente importante de la filosofía francesa de la posguerra, que se hacía explícitamente evidente en las obras de Raymond Aron, Eric Weil, Emmanuel Levinas y, más recientemente, de René Girard.

De hecho, la obra de Clausewitz representa uno de los asaltos más

tremendos a la dialéctica hegeliana. Quizás resulte sorprendente que su aniquilación de toda dialéctica no fuera más importante para la corriente intensamente antihegeliana y antidialéctica de la filosofía de la posguerra francesa. Probablemente esto se deba a la disposición de Clausewitz a concebir un movimiento hacia un extremo destructivo, una tendencia que se distingue de otras versiones más familiares de pensamientos antidialectales que tienden a su neutralización. La evitación de una solución dialéctica a través de la divergencia o el aplazamiento contrasta con la postura antidialéctica de Clausewitz que tiende a la guerra absoluta o a la escalada de la hostilidad hasta el punto de la destrucción mutua.

El tema de la escalada de violencia es central en el pensamiento de Clausewitz y adquiere prominencia dentro de lo que se conoce ampliamente como sus últimos pensamientos sobre la guerra en el primer libro de su obra *De la guerra*. Sin embargo, la estrecha relación entre la escalada y la capacidad de resistencia no se abordó completamente ni siquiera por los lectores de Clausewitz durante el período de posguerra. Así, tanto Aron como Girard pasaron por alto la importancia de la capacidad de resistencia en la definición de la guerra. Sin embargo, la propia experiencia de Aron en la Resistencia francesa le permitió reconocer y apreciar a Clausewitz como compañero de la resistencia:

Para simpatizar con Clausewitz entre 1806 y 1815, un francés solo tenía que recordar sus propias experiencias de entre 1940 y 1945. No pretendo comparar a Napoleón con Hitler: el patriota alemán no resistió menos que la dominación francesa de Europa. Un resistente como Clausewitz rechazó la tranquilidad de abdicar con tal elocuencia que conmovió a los hombres de mi generación (Aron 1976a, 13).

Mientras reconocía esta afinidad, Aron no pudo apreciar plenamente el papel teórico que desempeñó la capacidad de resistencia dentro de la obra de Clausewitz; no pudo entrever que *De la guerra* podría haberse titulado *De la resistencia*. Girard subestimó también esta dimensión del pensamiento de Clausewitz, aunque empezó a desarrollar el tema de la capacidad de la resistencia pasiva como una de las pocas salidas posibles a partir de

la lógica de Clausewitz sobre la escalada de la violencia. En su búsqueda de tal salida, acudió a Pascal y a la hostilidad entre la verdad y la violencia, al ejemplo de Jesucristo, e incluso al historiador resistente Marc Bloch, quien defendía una justicia sin venganza, una que pudiera contener, en lugar de intensificar, la escalada de hostilidad.

La guerra, según la definición clara e inequívoca de Clausewitz, pretende aplacar la capacidad de resistencia del enemigo. Además, la relación es recíproca: la guerra también es la preservación y la mejora de esa misma capacidad en contra del ataque violento del enemigo. La lógica de la violencia —su escalada—, afecta principalmente al proceso que se desata por el ataque de cada adversario en función de la capacidad de resistencia del otro, al mismo tiempo que defiende la propia. Este movimiento de ataque y defensa permite la posibilidad de una escalada de violencia.

Clausewitz define la escalada de violencia como el resultado de tres interacciones recíprocas. La primera surge de la definición de guerra como «un acto de fuerza, y no hay un límite para su aplicación. Los adversarios se justifican uno al otro, y esto redundando en acciones recíprocas llevadas por principio a su extremo. Es esta la primera acción recíproca que se nos presenta y el primer caso extremo con que nos encontramos» (Clausewitz 1982, 1003). En la guerra, cada escalada de violencia provoca una respuesta progresiva que a su vez provoca una mayor escalada. La resistencia parece estar totalmente integrada en la lógica de la escalada, ya que se ataca la capacidad de resistencia del enemigo al mismo tiempo que se preserva la de uno mismo frente al ataque del enemigo. Sin embargo, también existe un indicio de la resistencia más profunda, es decir, la resistencia a la lógica de la escalada en sí misma. Esta resistencia será desarrollada por primera vez por Gandhi en su teoría sobre la no violencia en la lucha anticolonial, si bien ya estaba implícita en Clausewitz. La segunda acción recíproca desarrolla esta premisa con más detalle, y se hace referencia de alguna manera en esta definición, desarrollada en la sección 4 de De la guerra, «El objetivo es desarmar al enemigo» (es decir, minimizar la capacidad de resistencia del enemigo): «tenemos o bien que desarmarlo de hecho, o bien colocarlo en tal posición que se sienta amenazado por la posibilidad de que lo logremos»

(Clausewitz 1982, 104). Es interesante observar las opciones de la fuerza física o moral: el enemigo puede estar desarmado tanto físicamente a través de la destrucción real como moralmente a través de la destrucción amenazante de su capacidad de resistencia.

Clausewitz desarrolló este pensamiento ampliamente al insistir en la consideración de «la guerra como el choque entre dos fuerzas hostiles, no como la acción de una fuerza viva sobre una masa inerte, porque el estado de la no resistencia sería la negación de la guerra que es siempre el choque entre dos fuerzas vivas»

(Clausewitz 1982, 104). La importancia de esta cita no se ha valorado plenamente: por un lado, implica la distinción entre la guerra, o el choque entre los dos fuerzas hostiles, y la realización o «la acción de una fuerza viva sobre una masa inerte». El acto de la guerra no se parece al ejercicio de la mano de obra; sin embargo, más allá de la separación de la producción de la guerra (de este modo, de antemano se descarta la guerra de clases), existe otra señal que indica que la ausencia de resistencia constituye el enemigo de la guerra en sí. La ausencia de resistencia como «fuerza viva» puede suponer una amenaza ética devastadora para la guerra física en detrimento de la capacidad moral de resistencia del adversario. Clausewitz sostiene esta posibilidad, pero rápidamente propone una declaración formal de la segunda acción recíproca que alimenta la escalada de violencia: «Mientras no haya derrotado a mi oponente, tengo que albergar el temor de que sea él quien pueda derrotarme. Por tanto, no soy ya dueño de mí mismo, sino que aquél me justifica, al tiempo que yo lo justifico a él. Es esta la segunda acción recíproca que conduce a un segundo caso extremo» (Clausewitz 1982, 104). Esta propuesta prácticamente nos anticipa la lectura de Kojève sobre la dialéctica del amo y del esclavo: el esclavo rechaza la lucha hasta la muerte, recurre a la producción y, de este modo, vence al amo quien, sin resistencia, se debilita. El escenario de la guerra es constante, pero una respuesta estratégica a ella incluye también la opción eficaz de la resistencia no violenta.

La tercera acción recíproca nos insta a «regular nuestro esfuerzo de acuerdo con su poder de resistencia [del enemigo]», de nuevo este último entendido «como producto de dos factores indisolubles: la magnitud de los medios con que el oponente cuenta y la fuerza de su voluntad» (Clausewitz 1982, 104), a saber, la fuerza física y

moral.

La tercera acción recíproca es especialmente significativa para enfatizar el papel que desempeña la consciencia en la guerra, aquí presente en el modo de calcular mutuamente la fuerza del enemigo. Tengo que ser consciente de la fuerza física y moral de mi enemigo y, después, «calcular la magnitud de los medios de que dispone». Pero mientras tanto, mientras vigilo a mi enemigo, él estará haciendo lo mismo conmigo: «Pero nuestro oponente procederá del mismo modo, y a tenor de ello se produce entre nosotros una nueva puja que, desde el punto de vista de la teoría pura, nos conduce una vez más a un punto extremo» (Clausewitz 1982, 105). Así, Clausewitz no explora sistemáticamente la posibilidad de decepción, «los tigres de papel» de Mao. En este punto, Clausewitz se interesa principalmente en cómo esta y las otras dos «acciones recíprocas» pueden intensificarse hasta el punto de la autodestrucción. Es una lógica apocalíptica que Aron se esforzó en contener en el nivel de las tres acciones recíprocas mediante la mejora de las comunicaciones y el intercambio de información, es decir, a través de la política y la diplomacia. Aron intenta ampliar la apertura a la conciencia en la tercera acción, con el argumento de que con ella podemos contener la escalada de las dos primeras reciprocidades. Girard, en su enardecida crítica a Aron, rechaza esta posibilidad y argumenta que nos encontramos total e irremediabilmente involucrados en la lógica apocalíptica de la escalada. Las diferencias entre las dos posiciones —desde nuestro énfasis en la capacidad de resistencia— quedan meridianamente claras en el discurso sobre la «trinidad» de la guerra que Clausewitz introduce al final del primer libro, quizás la parte más debatida de los textos y el legado de este autor.

A partir de la conocida declaración de la sección 24 del primer libro de *De la guerra*, «la guerra no constituye simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de esta por otros medios» (Clausewitz 1982, 119), Clausewitz llega a la siguiente «conclusión» respecto a la teoría de la guerra: la guerra se compone de tres elementos, es algo infernal o, para Clausewitz, «una singular trinidad» que está «integrada tanto por el odio, la enemistad y la violencia primigenia de su esencia, elementos que deben ser

considerados como un ciego impulso natural, como por el juego del azar y de las probabilidades, que hacen de ella una actividad desprovista de emociones, y por el carácter subordinado de instrumento político, que la inducen a pertenecer al ámbito del mero entendimiento» (Clausewitz 1982, 121). Después, esquematiza estos tres elementos —que corresponden en líneas generales a los conceptos de sensibilidad, entendimiento y razón de Kant—, con tres subjetividades: «el pueblo», «el comandante en jefe y su ejército» y «el gobierno», cada uno conformado respectivamente por las «pasiones», la estrategia o «el dominio de las probabilidades del azar» y la lógica política. La teoría de la guerra tiene que mantenerse «en equilibrio entre estas tres tendencias, como si fueran estas tres polos de atracción» (Clausewitz 1982, 122), siendo consciente de que la cohesión interna es inestable y puede generar una escalada que tienda a la destrucción mutua; asimismo, debe mantenerse escéptica ante cualquier intento de imponer una lógica dialéctica de *Aufhebung* o una resolución a esta lógica de la escalada.

Este equilibrio o esta estabilidad entre los tres elementos, sujetos y tendencias sigue siendo un desafío para la filosofía contemporánea. Aron haría especial hincapié en el tercero, la lógica política y el gobierno, mediante la alianza del pueblo con el gobierno en un sistema democrático y la garantía de la subordinación de las fuerzas militares. El gobierno debe respetar la pasión del pueblo mientras controla a los generales y al ejército. En un contraste deliberado, Girard hace hincapié en el predominio del segundo elemento y argumenta que la gramática de las fuerzas militares actualmente dicta las pasiones del pueblo que es engañado, pero también del gobierno, que no es más que una máscara que permite obtener los recursos para la escalada de la violencia militar. Pero ¿qué le ocurre a esta trinidad si intentamos mantener el equilibrio entre los elementos y tratamos de pensar en dicho equilibrio en términos de resistencia?

En el capítulo 2, Clausewitz intenta hacer justamente eso. Al examinar la campaña y el objetivo de «desarmar a un Estado», esto es, comprometer su capacidad de resistencia, Clausewitz sostiene que una campaña militar no debe atacar solo al poder militar y al gobierno, sino también a la voluntad del enemigo. Los dos primeros

objetivos —la extinción de la resistencia física de las fuerzas militares y la resistencia organizacional del gobierno— son factibles, mientras el sometimiento de la voluntad del pueblo no constituye un objetivo bélico realista: la resistencia moral siempre puede resurgir, incluso si en la derrota la mayoría «se aparta por completo de la idea de resistencia» (Clausewitz, 1982, 123). En este sentido, el tratado de Clausewitz recurre a la proposición siguiente: «El desarme del enemigo de ningún modo se produce siempre en la práctica» y el tratado sobre la guerra se convierte en un tratado sobre la resistencia, su preservación y su superación. ¿Cómo es posible sofocar o mantener y reavivar el «fuego» de la resistencia de un pueblo que, de lo contrario, podría arder silenciosa o no tan silenciosamente...?

Como tratado de resistencia, De la guerra desarrolla algunas propuestas extraordinarias. Una propuesta particularmente polémica implica la suspensión del monopolio estatal de la violencia propuesta en el capítulo 26 del libro 6 sobre el pueblo en armas. Este debate introduce el tema de la subjetividad resistente —la subjetividad del partisano— y el desarrollo de la visión debatida previamente acerca de que la estrategia militar apropiada para un sujeto resistente es vaporosa frente al movimiento de las masas sólidas y líquidas propias de la subjetividad militar. En palabras que, como hemos visto, anticipaban algunas de las posturas de Rosa Luxemburgo en La Huelga de masas, partido y sindicatos y de T. E. Lawrence sobre la ciencia de la guerrilla, Clausewitz escribió: «La guerra del pueblo, al igual que una esencia en forma de nube o de vapor, no se condensa en ninguna parte ni forma un cuerpo sólido. De otro modo el enemigo enviaría una fuerza adecuada contra su centro, lo aplastaría» (Clausewitz 2010, IV, 26). La estrategia de resistencia maximiza el funcionamiento del azar y de la probabilidad a fin de ganar tiempo para la preservación y la mejora de la capacidad de resistencia. El mando del ejército partisano tiene que intensificar el papel del azar y de la probabilidad en sus acciones mediante la flexibilidad y el cultivo de la imaginación de la resistencia. Ambos enemigos están sujetos al azar, pero mientras el ejército regular intenta reducir su papel al máximo, la guerrilla lo intensifica y se prepara para aprovechar las oportunidades que le ofrece. En palabras de Clausewitz, el ejército debe llevar a cabo una guerra de tiempo y no de espacio o territorio: «deberá dispersarse y

continuar su defensa mediante ataques inesperados, antes que concentrarse y permitir que lo encierren en algún último reducto, en una posición defensiva regular» (Clausewitz 2010, IV, 26).

Informar de esta capacidad para luchar a través del tiempo constituye una estrategia de manifestación impredecible: es necesario que el sujeto resistente aparezca y desaparezca de forma impredecible, emerja y vuelva a desaparecer en la profundidad del elemento del pueblo. Si el pueblo preserva aún la capacidad de resistencia, puede entonces apoyar al ejército partisano que aparece y desaparece, provocando a su enemigo sin tan siquiera permanecer visible el tiempo suficiente para convertirse en sujeto de la gramática de la guerra territorial. Ni Aron ni Girard pueden ver precisamente esta alianza entre el pueblo y un nuevo tipo de ejército —una subjetividad resistente y la expresión armada correspondiente— como la alianza que perseguía Clausewitz, a quien le interesa menos la alianza del ejército y el Estado que se enfrenta a la lógica de la escalada de violencia que la posibilidad de resistir a esta lógica mediante la alianza del pueblo con un nuevo tipo de ejército que lucha a tiempo y en el tiempo, el que reconoce el azar en lugar de intentar minimizarlo, el que mejora potencialmente la capacidad de resistencia existente. Se trata de un modelo de guerra y de resistencia que afirma la imaginación y la respuesta imaginativa al azar por encima de la combinación de fuerza y consciencia que caracteriza a la postura militar del Estado nación. Se trata de uno que se niega a entrar en la lógica de la escalada y en su tendencia a hacer que los dos enemigos se encuentren cada vez más presentes entre sí para el «golpe decisivo» o la batalla final apocalíptica, y uno que libra una guerra al evadir la escalada, mientras compromete la capacidad de resistencia del enemigo en una guerra a tiempo y en el tiempo. En el marco de prolongadas luchas anticoloniales contra un enemigo superior tanto material como organizativamente, Mao Zedong y Gandhi elaboraron posteriormente las expresiones teóricas más importantes sobre esta forma de guerra resistente, dedicada principalmente a la preservación y la mejora de la capacidad de resistencia.

«La guerra prolongada de resistencia»

El objetivo de la guerra no es otro que «conservar

las fuerzas propias y destruir las enemigas» (destruir las fuerzas enemigas significa desarmarlas o «privarlas de su capacidad para resistir», y no significa aniquilarlas todas físicamente).

MAO, La guerra popular

La importancia que Clausewitz tuvo para Marx, Engels y Lenin también la tuvo para uno de los teóricos militares revolucionarios más significativos del siglo XX: Mao Zedong, quien se refiere a sí mismo como un «experto militar extranjero». ¹ En cierto sentido, Mao representa el desarrollo de una interpretación particular de Clausewitz que enfatiza la subordinación de la política a la acción militar y el entendimiento de esta acción como la guerra violenta en el tiempo. En el Libro rojo, un escrito de enorme influencia (del que se publicaron más de mil millones de copias solamente durante la Revolución Cultural china), Mao expresa sus ideas sobre la estrategia revolucionaria con citas directas y comentarios sobre proposiciones extraídas de De la guerra.

Las citas recopiladas en los libros V, VII y IX del Libro rojo, titulados «Guerra y paz», «La guerra popular» y «El ejército popular» respectivamente, representan una vinculación sostenida con el pensamiento estratégico de Clausewitz. El libro V comienza con un comentario acerca de la fórmula «la guerra es la continuación de la política», de una franqueza pavorosa: «No ha habido jamás, desde los tiempos antiguos, ninguna guerra que no tuviese un carácter político. (...)»

Se puede decir entonces que la política es guerra sin derramamiento de sangre, en tanto que la guerra es política con derramamiento de sangre» (Mao 1966, 18). Se trata de una cita reciclada de un texto estratégico de especial relevancia de 1938, Sobre la guerra prolongada. ² Es bastante desalentador, pero su sombrío reconocimiento del predicamento de la violencia se ve agravado por la metáfora biomédica de una catarsis en la que la violencia constituye una subjetividad revolucionaria: «La guerra revolucionaria es una antitoxina, que no sólo destruirá el veneno del enemigo, sino que también nos depurará de toda inmundicia» (Mao 1966, 18). La cualidad catártica de la violencia, que purifica al sujeto violento de su historia comprometida se convertiría, en ciertas evoluciones del maoísmo, en un fin revolucionario en sí

mismo.³

El rigor de los comentarios de Mao sobre Clausewitz se ve fortalecido por varias perspectivas, de las cuales la más obvia es su inmersión en el marxismo-leninismo y su compromiso con la lucha de clases a escala mundial; pero también influyen su pasión por las series sobre historias de amor entre bandidos, como *La frontera azul*, y su acercamiento a la tradición clásica china: sobre todo, por el antiguo texto sobre estrategia de Sun Tzu, *El arte de la guerra*.⁴ No se debe subestimar hasta qué punto el entendimiento de Mao de Sun Tzu fue conformado por las historias de amor y las obras de ficción influenciados por *El arte de la guerra*. Estas influencias teóricas, las prácticas de Mao como líder de la guerrilla durante las guerras civiles chinas y la fundación de la República Popular de China representaron una poderosa e influyente contribución a la teoría de la resistencia. Resulta especialmente relevante dada su consideración del componente militar violento de la resistencia, así como su argumento a favor de una continuidad entre la resistencia y la revolución. El enfoque militar de su teoría de resistencia la distingue de la de Gandhi, pero ambos resistentes comparten la idea de una transición desde la resistencia hasta la revolución en las luchas anticoloniales. La teoría militar de Mao sobre la «guerra de la resistencia», aunque solamente constituya un éxito parcial (la retirada japonesa de China se debió más al «tigre de papel» que supusieron los ataques nucleares de los EE. UU. que a la guerra popular de resistencia), proporcionó un modelo que se aplicó con mucho éxito en Vietnam, y con algo menos en Perú e Irlanda del Norte. En la actualidad, una versión modificada de este modelo está adquiriendo importancia en la India y en Nepal.

Es posible considerar el pensamiento de Mao junto al de Gandhi como la llegada, desde fuera de Occidente, de elementos no «filosóficos» (en el sentido de que no derivan de la tradición griega) a la teoría de la resistencia: en lugar de hacer hincapié en la conciencia o en la fuerza, las luchas anticoloniales aportaron al estudio de la estrategia concepciones muy distintas de la relación entre el espacio, el tiempo y la resistencia. En lugar de la simple intuición de un teatro de fuerzas activas y reactivas opuestas planteada por la teoría de la resistencia de Clausewitz y sus sucesores, encontramos en Mao una intuición de formas móviles en

un paisaje, una ecología de guerra y resistencia expresada a través de metáforas meteorológicas ausentes en los discursos occidentales, como la famosa frase del libro V de

El libro rojo: «El viento del este prevalece sobre el viento del oeste» que no es ni mucho menos una mera metáfora.

En Conferencia sobre la eficacia,⁵ la obra de François Jullien de 2005, encontramos una presentación muy útil e interesante de aquello que hace diferente al pensamiento estratégico de Mao y su aplicación de Clausewitz. Jullien enfrenta directamente dos enfoques distintos del pensamiento estratégico: uno que surge de Maquiavelo y Clausewitz, y otro que procede de Sun Tzu, Mencio y Mao. Basa tal contraste en las diferencias entre plan y evaluación:

Este Arte de la guerra no comienza por lo que sería una planificación, sino por una evaluación, la del potencial de situación (es así, por otra parte, como lo tradujo acertadamente el primer traductor del tratado al francés, Amiot, en 1772: De l'évaluation) (Jullien 2009, 29).

En oposición al plan de batalla central del arte de la guerra occidental, que consistía en un intento de trazar la disposición de las fuerzas opuestas con respecto a un plan ideal, Jullien considera al estratega chino como el evaluador del potencial de una situación, el evaluador de toda la ecología de la guerra. En consonancia con la metafísica occidental platónica con la cual su pensamiento estaba en deuda, Clausewitz opone, según Jullien, el plan o la «idea» a las circunstancias: la idea o el plan solo se realiza de manera imperfecta debido a la «fricción» o a otros obstáculos. Al igual que el artesano platónico entendía el concepto de mesa gracias a la materialización de su arte, el artesano de la guerra opone la batalla ideal a las «circunstancias» y contempla la relación entre ambas como un plan ideal comprometido por la depredación del azar y la «fricción». El estratega chino, por el contrario, partiendo de un paisaje de guerra y resistencia no encuentra el problema de la participación o traducción de la idea a la realidad; el estratega se interesa más por el potencial de un paisaje, por la adaptación de una forma a un paisaje. Jullien describe este fenómeno en términos del «potencial de situación»:

Para Clausewitz, la circunstancia —aquello que podría desviar el curso de la guerra, interponiéndose entre la modelización y su aplicación— era la causante de «fricción» en la maniobra. Ahora bien, Sun Tzu nos dice justamente lo opuesto: en la guerra la victoria «no se desvía», porque la victoria es siempre la resultante del potencial de situación, tal y como este se renueva en el curso de las operaciones; lo que sucede a cada instante es necesariamente la consecuencia de la relación implícita de fuerzas. El análisis es aquí riguroso y no deja espacio a la casualidad: en cada etapa, la guerra aparece siempre como el producto del potencial de situación para quien sepa tomarlo en cuenta a la vez bajo todos sus aspectos y en su evolución (Jullien 2009, 30).

Este punto de vista sobre el potencial de una situación, intrínseco a Sun Tzu y más tarde al taoísmo, nos recuerda en gran medida a las historias de ficción de bandidos y militares de las cuales Mao era un ávido lector y, posteriormente, a su propia teorización de la «guerra de resistencia». Muchas de las consignas e innovaciones tácticas de Mao se extrajeron directa e indirectamente de Sun Tzu, aunque a veces se planteen contrarias a los aforismos de este último. Al teorizar la guerra popular y sus tácticas de guerra de movimientos y guerrilla (Yundong Zhan y Youji Zhan) cita repetidamente el siguiente aforismo:

Cuando decía Sun Tzu en su exposición sobre la ciencia de la guerra: «conoce a tu adversario y concóctete a ti mismo, y podrás librar cien batallas sin correr ningún riesgo de derrota» se refería a las dos partes beligerantes (Mao, 52).

Este aforismo enfatiza una de las diferencias notables entre el mundo occidental griego y la tradición china: el oráculo de Apolo «Conócete a ti mismo» adoptado por Sócrates debe complementarse en la tradición china con el conocimiento del enemigo. Cabe preguntarse si Sócrates murió, precisamente, porque solo se conocía a sí mismo y no conocía lo suficiente a su enemigo. Lo que Sun Tzu denominó «conocer», sin embargo, no alude a la conciencia cartesiana de un objeto extendido, sino al conocimiento de la forma, una forma que está constantemente en movimiento, que cambia con el tiempo y que es capaz de adoptar formas ilusorias. Para Sun Tzu es importante tanto conocer la forma del enemigo

como poder engañarle en cuanto a su propia forma. Igual de importante es conocer al enemigo que asegurarse de permanecer desconocido para el enemigo. La guerra se convierte en algo teatral:

el enemigo empleará «tigres de papel», que deben conocerse por lo que son. Los constantes cambios de forma están también vinculados con la fuerza (chi), aunque no en el sentido newtoniano de fuerzas opuestas adoptado por Clausewitz y la tradición occidental. Mao insiste en que una resistencia efectiva implica engañar al enemigo sobre la disposición de las fuerzas; en *Tácticas básicas* cita a Sun Tzu a tal efecto:

La formidable fuerza de una unidad guerrillera no dependerá exclusivamente de su propia fuerza numérica, sino del uso de emboscadas y ataques repentinos para «simular un ataque en el Este pero golpear por el Oeste», con apariciones primero aquí y luego allá, con falsas banderas y con demostraciones vacías o mediante la propagación de rumores sobre la fuerza de uno para destrozr la moral del enemigo e infundir en él un terror sin límites (Mao 1966a, 84).

Estas instrucciones para el engaño y el teatro —el cambio de forma— se nutren de la teoría de la guerra de guerrillas y son absolutamente coherentes con los axiomas del arte de la guerra de Sun Tzu: ganar las guerras evitando las batallas. Para Sun Tzu, la guerra se pierde en el momento en que se libra una batalla. En lugar de enfatizar la confrontación y la concentración de tiempo en un «golpe decisivo», Sun Tzu y Mao aconsejan la evasión, la ilusión y la táctica de exasperar al enemigo e inducirle al error. Mao, a su vez, hace explícito lo que quedó al margen en los textos de Clausewitz.

La implicación mutua de conocerse a uno mismo y a su propio enemigo da cuenta de la estrategia de guerra de movimientos y la guerra de guerrillas de Mao. El concepto de Mao sobre la guerra de movimientos se explicita en las siguientes consignas: «1. Cuando el enemigo avanza, retrocedemos». «2. Cuando se retira, lo perseguimos». «3. Cuando acampa, lo hostigamos». (Mao 1966a, sección 16: «Conocer a un enemigo superior», 61-5).⁶ En cada una de ellas, el secreto de la resistencia consiste en rechazar la concesión de cualquier iniciativa al enemigo. La evitación de la

confrontación, la absoluta evitación de una acción reactiva resulta fundamental para este punto de vista de la resistencia: es vital no renunciar nunca a la iniciativa; de hecho, es incluso estratégicamente aconsejable conceder al enemigo la ilusión de que él lleva la iniciativa. Este es sobre todo el caso del tipo de guerra de guerrillas que Mao defendía. En sus instrucciones para librar una guerra de guerrillas tanto en *Sobre la guerra prolongada* como en *Tácticas básicas*, Mao destaca la agilidad y flexibilidad sobre la acumulación de fuerzas móviles, esenciales en la doctrina napoleónica. Lo que es absolutamente crucial, una vez más, es la habilidad de medir la iniciativa con la virtud taoísta de flexibilidad como moduladora de la afirmación nietzscheana adoptada por Lenin; una iniciativa entendida como una acción afirmativa en lugar de reactiva. En la sección «Iniciativa, flexibilidad y planificación» posterior al análisis clausewitziano de Mao sobre la «estrategia concreta de la Guerra de Resistencia contra el Japón», la iniciativa se contrasta como la afirmación a la pasividad reactiva:

La iniciativa es inseparable de la superioridad en la capacidad bélica, en tanto que la pasividad es inseparable de la inferioridad en ese terreno. Tal superioridad o inferioridad constituyen, respectivamente, la base objetiva para la iniciativa o la pasividad... Mantener la iniciativa durante toda la guerra y en todos los frentes, o sea, tener la iniciativa absoluta, solo es posible en condiciones de superioridad absoluta sobre el adversario (Mao 1967, Vol. II 163).

A pesar de la que la «iniciativa absoluta» de la afirmación pura es imposible, es crucial evitar caer en una postura reactiva: supone exponer la vulnerabilidad y permitir que el enemigo conozca la forma de uno mismo. La flexibilidad de la forma, la capacidad de ocultarse y de cambiar rápidamente son, por encima de todo, una cuestión de buena programación temporal o la capacidad de sorprender con el engaño:

desorientar sistemáticamente al enemigo y atacarlo por sorpresa son dos maneras –de hecho, dos importantes medios– de lograr la superioridad y ganar la iniciativa. ¿Qué son las «apreciaciones erróneas»? «Tomar por soldados enemigos los árboles y matorrales del monte Pakung» es un ejemplo de apreciación errónea... a menudo es posible conseguir eficazmente, con diversas

estratagemas, meter al enemigo en un cenagal de juicios y acciones erróneos, de modo que pierda la superioridad y la iniciativa (Mao 1967, 166).

La programación temporal coordinada y el engaño en sintonía con la ecología de fuerzas, además de con el potencial ofrecido por el paisaje (ese potencial intangible tan buscado por la pintura paisajista china), constituyen la intuición estratégica central de la teoría de la resistencia de Mao y la clave para su afirmación de la iniciativa y el logro de la victoria a través de ella.

En cierto sentido, todo el enfoque puesto en la iniciativa y en la búsqueda de la acción afirmativa en lugar de la reactiva cambia el énfasis de la resistencia desde la decisión y el modelo clausewitziano de duelo o batalla decisiva al aplazamiento de la batalla y la prolongación de la guerra. La resistencia implica rechazar las iniciativas del enemigo, sobre todo la iniciativa de decidir cuándo y dónde empezará y acabará la guerra. Esta posición y sus nuevas políticas de tiempo se expresaron con mayor claridad en la teorización de Mao de finales de los años 30 sobre la Guerra prolongada de resistencia. Podría parecer que Mao diverge de Sun Tzu en este punto, quien recomendaba que esta «guerra prolongada» debía evitarse a toda costa: «Ninguna nación se ha beneficiado nunca de una guerra prolongada». Pero aquí se olvida de que Sun Tzu se dedicó a preservar la nación, a recomendar una estrategia a un gobernante que desease mantener su gobierno; Mao, sin embargo, buscó derrocarlo y en su llamada a una guerra prolongada de resistencia trató de atraer al enemigo precisamente hacia el escenario invencible reconocido por Sun Tzu. En su llamamiento operativo de 1937 a una «guerra de resistencia» contra la ocupación japonesa de ciertas zonas de China, «Sobre los principios operativos del Ejército Rojo», Mao instó a que se llevara a cabo una guerra de guerrillas dispersa, autosuficiente e independiente en lugar de un conflicto posicional en el que las fuerzas se concentraran en una sola campaña; una serie de tácticas que condujeran a una guerra prolongada. Sin embargo, esta recomendación estratégica también implicaba objetivos políticos más amplios, ya que Mao quiso pasar de la guerra de resistencia a la guerra revolucionaria: una transición que, según hemos visto, no era de ningún modo automática ni se explicaba por sí misma.

Nos encontramos aquí, como casi siempre ocurre en el pensamiento de Mao, con el problema de la subjetividad resistente, no entendida en términos cartesianos como portadora de una conciencia de clase clara y distinta, como afirmaba Lenin, pero tampoco conforme a la conciencia histórica emergente de Luxemburgo. Resulta útil aquí volver a la noción de «forma» en un paisaje sometido a un proceso de transformación, a una nube, por ejemplo. En el pensamiento estratégico de Mao, en cambio, existe un drama de estasis y movimiento entre la fijeza y la movilidad de forma, y en ambos casos es el poder el que resulta decisivo a la hora de establecer la forma final de las cosas. La experiencia de la guerra de resistencia anticolonial dibuja el contorno de una subjetividad revolucionaria en potencia que habita en la ecología de la guerra de clases mundial. Durante los años 20, Mao primero secundó la idea, si bien luego se mostró receloso, defendida por la Internacional Comunista sobre la existencia potencial de un sujeto revolucionario definido, el proletariado, que necesitaba ser apoyado por un suplemento militar. En la década de 1930 apoyó, por otro lado, la noción de que la resistencia es la que da forma a la subjetividad, con una resistencia móvil que se consolida a sí misma de forma gradual en una subjetividad revolucionaria, la conquista territorial y, - consecuentemente, la creación de las condiciones propicias para la expansión e intensificación de la subjetividad revolucionaria. Este movimiento que va desde la mejora de la capacidad de resistencia hacia la afirmación de la guerra revolucionaria fue descrito en el importante texto, Lucha por establecer un fulcro estratégico clave para librar una guerra prolongada de resistencia. El establecimiento de estos fulcros o puntos de apoyo siguió tres etapas: la creación de las bases de apoyo revolucionarias, la introducción de la reforma agraria y, finalmente, el cerco de ciudades. La resistencia se traslada a los intersticios de la forma del enemigo y crece, rompiendo y dividiendo las fuerzas y los contornos del adversario, y además reorganiza el terreno ya ganado del enemigo.

El concepto de resistencia que Mao concibió durante las guerras anticoloniales de los años 30 no constituía solamente una estrategia efectiva para una revolución campesina. Esta postura fue secundada por muchos movimientos revolucionarios asiáticos; el movimiento maoísta contemporáneo originado en la India se considera, en muchos aspectos (aunque no en todos), casi una versión escrita de

la doctrina estratégica de Mao, que apoya la transición de una resistencia indígena a una dominación multinacional, y el paso del Estado indio a través del control regional y las bases de apoyo revolucionarias a, en última instancia, una revolución mundial. Pero también se extendió a un terreno más amplio de la lucha en la revolución cultural. Aquí, el enemigo era la burocracia del propio Estado revolucionario —el PRC—, y la estrategia y las tácticas de las guerras de guerrilla y de los conflictos móviles de los años 30 se trasladaron a las instituciones del Estado comunista que había creado. Aquí volvemos a encontrarnos con la idea de resistencia a la burocracia que resultó tan atractiva para el pensamiento radical de Occidente, especialmente para la Francia de finales de los 60, y que en realidad no era lo que parecía: un movimiento político. Este hecho confirmó en muchos aspectos que Clausewitz, según Girard, constituyó el teórico de la supresión militar de la política. Mao, siempre en su papel de comandante militar y nunca como estadista o político, utilizó su influencia en el Ejército Popular de Liberación para crear grupos paramilitares controlados por el ejército —los Guardias Rojos— que atacaron la burocracia y, de hecho, la propia noción de política. Cuando las fuerzas desatadas dieron un giro revolucionario no previsto ni por el ejército ni por Mao, como cuando se mencionó la Comuna de París en Shanghái, Mao impulsó su detención por todos los medios.

La gramática de la resistencia militar y la guerra revolucionaria siguieron siendo las únicas expresiones de cambio político, tal y como el dirigente chino lo concebía. La primacía de la acción militar y la importancia casi catártica concedida a la violencia tendrían consecuencias devastadoras en otras revoluciones al igual que en China. El modelo de resistencia violenta y guerra revolucionaria amenazaba con socavar la formación y mejora de la propia capacidad de resistencia. Esto fue lo que distinguió la teoría militar de resistencia de Mao de la de Gandhi, que con la doctrina del ahimsa renunció conscientemente a la violencia y se concentró en la mejora de la capacidad general de resistencia.

Resistencia gandhiana: Ahimsa y satyagraha

La teoría de Mao sobre la resistencia reunió los ideales - clausewitzianos y marxistas-leninistas, así como el Arte de la guerra

de Sun Tzu.

La guerra y la política son inseparables, pero la guerra se entiende en los términos de las prescripciones de Sun Tzu dedicadas a la consecución del objetivo puro de la victoria, lograda no mediante la batalla frontal y el gasto de fuerza y violencia, sino por medio del engaño, de la prolongación y de la evitación de la lucha. Conocerse a uno mismo requiere, en primer lugar, conocer al enemigo, pero también asegurarse de que tal enemigo no nos conoce a nosotros: es importante desde el punto de vista estratégico y permisible desde el punto de vista ético engañar al enemigo en nombre de la victoria, crear ilusiones, y resistir indirecta y oblicuamente. Al recurrir a Sun Tzu, Mao pudo contribuir notablemente a la teoría y práctica de la resistencia que desarrollaron algunos aspectos del pensamiento de Clausewitz que, de otra forma, no hubieran sido ni destacados ni apreciados. Otorgó gran importancia a la retención de la iniciativa, aunque ello significase ofrecer al enemigo la ilusión de que es él mismo quien posee en realidad tal iniciativa. Esta noción de resistencia indirecta fue plenamente compatible con la violencia e incluso con un punto de vista catártico de la violencia, en el que el derramamiento de sangre era crucial para la formación de una subjetividad resistente. En una intensificación del elemento - clausewitziano en el pensamiento estratégico de Mao, el conocimiento de uno mismo y la calidad de la moral revolucionaria propia se volvieron conceptos inherentes al asesinato del enemigo.

El énfasis en la victoria, y con ella la licencia de engañar al enemigo, parece desafiar al énfasis otorgado por la filosofía griega a los valores de la verdad, la justicia y el bien. Sin embargo, Mao y Sun Tzu exigen que esta propia percepción de la filosofía occidental se examine de una forma algo más crítica. Estudios recientes sobre los valores clave de la filosofía griega, empezando por la obra del resistente Jean-Pierre Vernant, han demostrado la centralidad del conflicto, de la astucia, de la guerra y de la victoria no solo en la cultura griega, sino también en su filosofía (véase también Lloyd y Sivin 2002). Nietzsche ya había entendido que los valores de la verdad, el bien y la justicia, buscados ostensiblemente en la filosofía griega, podían también ser armas empuñadas para asegurar la victoria en la discusión o la «dialéctica». Sin embargo, el valor de la verdad sobre la victoria fue un punto esencial en la teoría y práctica

de la lucha de la India por la independencia del gobierno colonial británico, y en el papel desempeñado en ella por las teorías y el ejemplo de Gandhi.⁷

Los puntos de vista de Gandhi sobre la resistencia no violenta quedan más claros cuando se contrastan con la resistencia violenta de su contemporáneo Mao. Las similitudes y las diferencias entre las dos teorías anticoloniales de resistencia son muy llamativas. Mientras que Mao se centró en la violencia, Gandhi trató de teorizar una resistencia no violenta; mientras que Mao siguió a Sun Tzu en el rechazo a consideraciones como la verdad y la coherencia ética en la búsqueda de la victoria, Gandhi insistió en que «la verdad» era el valor político supremo, y en que la coherencia ética era preferible a la victoria militar. A su vez, mientras que Mao dedicó sus esfuerzos a crear un poder militar con la capacidad de repartir violencia militar en nombre de la resistencia y la revolución, Gandhi rechazó la violencia militar, así como cualquier otro ejercicio de violencia. Por último, ambos autores incluyeron en la teoría occidental de resistencia —la de Clausewitz en el caso de Mao; la de Cristo y Tolstói en el caso de Gandhi— las reflexiones e intuiciones de las corrientes de pensamiento no occidentales (Sun Tzu y el taoísmo, en el caso de Mao; el Ramayana y el Bhagavad Gita, en el caso de Gandhi). Gandhi admiraba especialmente el Sermón de la Montaña de Jesús por su declaración de la doctrina de la no resistencia y la recomendación de poner la otra mejilla. No obstante, también admiraba otros escritos inspirados en la tradición cristiana, como los de Tolstói y Ruskin. Esta amplitud de referencias le supondría la burla de pensadores conservadores como Blanchot, quien atacó de forma consistente y casi personal a Gandhi a principios de los años 30, pero también inquietó a los imperialistas cristianos, quienes fueron resistidos en nombre de su propia religión y la radicalización del sermón de Cristo sobre la no violencia.⁸

Existen obstáculos considerables para un debate filosófico en torno a la teoría de resistencia de Gandhi que derivan del hecho de que él mismo y su tradición no valoraron el papel de una teoría independiente. Mientras que Mao heredó el prestigio de la teoría de la tradición marxista, Gandhi mostró aspiraciones teóricas bastante modestas. Su pensamiento iba más orientado hacia la práctica de la resistencia, de la que se informó teóricamente pero que no animó a

una reflexión abstracta prolongada ni a una justificación filosófica. Esta práctica de resistencia comenzó durante su trabajo en Sudáfrica después de 1893 contra la discriminación colonial violenta y extrema por motivos de «raza».

Su resistencia adoptó varias formas, aunque se centró en la defensa de los derechos legítimos de los indígenas de Sudáfrica, y en la resistencia a la legislación y a las prácticas discriminatorias. La experiencia de la opresión colonial en Sudáfrica sirvió como laboratorio para la invención y el ensayo de tácticas de resistencia, desde la resistencia en los tribunales en base a la legalidad, la publicación de periódicos (*Indian Opinion* en 1903), la fundación de una organización política (el Congreso Indio de Natal en 1894, basado en el modelo del Congreso Indio de 1886), el desarrollo de teatro político como la toma de los votos públicos de ayuno y castidad, hasta el llamamiento en 1906 a una campaña de desobediencia civil contra la legislación racial. Hasta esta época podemos observar en el trabajo de Gandhi un intento de constituir una subjetividad resistente no a través de la violencia, como ocurría con Mao, sino a través de la información, el ejemplo, la provocación y la no violencia.

En 1908 las diversas prácticas de resistencia seguidas por Gandhi y sus aliados recibieron el nombre de «satyagraha», que significa firmeza en el compromiso con la verdad, y combina la ética de la verdad con el compromiso de su búsqueda perseverante. Aunque muy alejada del pensamiento de Mao y Sun Tzu, la satyagraha se convirtió, en todo caso, en una estrategia efectiva para la resistencia anticolonial. Desde el principio, se encontraba vinculada a otro término y valor: ahimsa o la no violencia. Este vínculo entre la verdad y la no violencia se convirtió para Gandhi en un axioma y guio su práctica de resistencia, primero en Sudáfrica y después en la India. Una de las primeras acciones del satyagraha fue la quema masiva de documentos de identidad (1908) y la aceptación del encarcelamiento masivo. En el contexto de estas acciones, Gandhi compuso su primera reflexión teórica: el *Hind Swaraj* de 1909, escrito durante su viaje de Londres a Sudáfrica. Aquí se introduce otro término, ya presente en los debates en torno a las tácticas de la independencia de la India, el *Swaraj* o «autogobierno». El valor ético y político del *Swaraj* se define según la verdad de la

conciencia, otorgando así importancia a uno mismo y al conocimiento de uno mismo lejos de las concepciones de Mao y Sun Tzu acerca de que uno mismo no puede conocerse más allá del conocimiento del enemigo y de que la hostilidad es un elemento esencial de la identidad.

Después de proclamar la estrategia del satyagraha en 1908, Gandhi comenzó a investigar una serie de nuevas dimensiones de la resistencia. Una de ellas era retirarse de la confrontación directa en contra del opresor mediante la fundación de comunidades como la Granja Tolstói cercana a Johannesburgo, fundada en 1910, y que los ashrams fundarían después en la India. Asimismo, desarrolló la táctica de la «gran marcha», la movilización de la población no en una columna militar como en la Larga Marcha de Mao, sino en forma de protesta y manifestación pacífica. Después de una dura década de resistencia, Gandhi reflexionó sobre su experiencia de resistencia en Sudáfrica en dos textos publicados tras su regreso a la India en 1915: su autobiografía *Historia de mis experiencias con la verdad* publicada en dos tomos en 1927 y 1929 respectivamente, y *Satyagraha en Sudáfrica* de 1928. En estos textos, trata de demostrar que los elementos esenciales de su teoría y práctica de la resistencia ya existían antes de 1915, cuando se aplicaron a las luchas de la India por la independencia del gobierno colonial británico. Gandhi se sirvió de las tácticas del satyagraha en 1917 y 1918 para resolver los conflictos industriales y agrarios en primer lugar, y después para resistir a los actos represivos de la legislación colonial. Sin embargo, él se retiró coherentemente de la confrontación cuando las protestas pacíficas provocaron violencia, ya fuera por parte del poder colonial o de la resistencia, negándose así a participar en cualquier escalada de violencia. Estuvo preso en repetidas ocasiones y, negándose a defenderse contra cargos de sedición, Gandhi lideró posteriormente marchas, como la marcha de la sal de 1930, trató de negociar con el poder imperial y puso en marcha el movimiento *Quit India* (*Abandonen la India*) en 1942. Todas estas acciones dan testimonio de una base común importante entre Mao y Gandhi con respecto, en primer lugar, a la estrategia de lucha prolongada o prolongación que empleaba la *longue durée* de la resistencia para desgastar la moral o la capacidad de resistencia del opresor; y, en segundo lugar, la importancia de la constitución de una subjetividad resistente ya fuera mediante un desafío violento

o uno no violento. Ambos compartieron un compromiso implacable para la lucha, motivado por la búsqueda de la victoria, en el caso de Mao, y por la certeza moral de una causa justa con el apoyo de la verdad, en el caso de Gandhi.

La aparición de la teoría y práctica de la resistencia de Gandhi se narra en su autografía y en Satyagraha en Sudáfrica, al que volveremos en el capítulo siguiente; pero Hind Swaraj también resulta esencial para entender la estrategia política de la resistencia no violenta y justificar la renuncia a la fuerza física. De hecho, Gandhi volvió a publicarlo en 1919 como un llamamiento a la resistencia, declarando entonces sus aspiraciones para la independencia de la India y exponiendo en él sus estrategias y tácticas para lograrla. Está escrito en forma de diálogo y resulta por ello socrático en su compromiso con la búsqueda de la verdad a través del debate. Hind Swaraj empieza situándose a sí mismo con respecto a un acontecimiento importante en la historia colonial de la India y la formación de una subjetividad resistente. La partición británica de Bengala planeó deliberadamente comprometer el movimiento nacionalista mediante la división entre musulmanes e hindúes, y provocó un movimiento de resistencia conocido como el movimiento Swadeshi, que movilizó varias formas de resistencia entre las que se incluyen, casi llegado ya a su fin, tácticas terroristas de asesinatos y violencia.⁹ Esta lucha finalmente dividió el Congreso en facciones moderadas y extremistas, lo que generó la ruptura intencionada de la unidad en las filas de la resistencia anticolonial.

Gandhi respondió a estas diferencias políticas y tácticas expuestas por el movimiento Swadeshi con un análisis del tipo de independencia que él mismo deseaba para la India, y las estrategias y tácticas necesarias para lograrla. Explica también lo que él quiere decir con Swaraj mediante una reflexión aparentemente tradicional sobre los propósitos de la vida. Organiza esta parte del debate en torno a la división tradicional de los cuatro propósitos de la vida o purushatras: dharma, artha, kama y moksha. Cada uno recibe, en mayor o menor grado, una inflexión moderna: con el dharma o el deber que amplía la noción occidental de derechos y obligaciones; el artha se adopta para referirse al poder o a la riqueza, lo que Gandhi creía que había sido desestabilizado por la «civilización» o por sociedades como las de Occidente, que concentran ese poder y

esa riqueza en manos de unos pocos; el kama alude directamente al placer y el moksha, a la salvación. Gandhi cree que el Swaraj consiste en el equilibrio adecuado entre estos cuatro propósitos de la vida, sin permitir que alguno de ellos domine al resto.

Inseparable de cualquier interés filosófico en la naturaleza del Swaraj es la cuestión de cómo lograrlo. Gandhi presenta entonces su minucioso punto de vista sobre las tácticas de resistencia más apropiadas en los capítulos 15, 16 y 17 de su libro. En el primero de ellos, el 15, relata el ejemplo de las guerras italianas de unificación nacional, las cuales Gandhi interpreta como una lucha de élite que dejó a la población indiferente. Gramsci devolvería más tarde el cumplido de este análisis en el discurso sobre la India que plasmó en sus Cartas de la cárcel, en las que se establecía la forma de resistencia no violenta de Gandhi dentro de un contexto de formas violentas de resistencia y guerrillas que para él caracterizaron las más amplias batallas anticoloniales de la India. Sin embargo, a lo largo de este capítulo y del Hind Swaraj, Gandhi procura distanciarse categóricamente de las formas violentas de resistencia. Gran parte del debate sobre Italia se destina a cuestionar la necesidad y el valor de la violencia y del asesinato político. La voz de Gandhi en el diálogo insiste en que no se aceptará ninguna libertad lograda por medio de la violencia y que «quienes llegaran al poder con el asesinato no harán feliz a la nación» (Gandhi 1997, 77). Esta posición se amplía en el capítulo 16 sobre la «fuerza bruta», que toma el ejemplo de la rebelión de la India de 1857 como una ocasión para reflexionar sobre el papel de la violencia. La rebelión fue muy discutida en la época, pero Gandhi reflexionó sobre ella para elaborar una crítica de la violencia. Sostiene que la respuesta a la fuerza colonial con la fuerza significa que «actuando así obtendremos las mismas cosas que han obtenido ellos» (Gandhi 1997, 81), la resistencia violenta solo puede conducir a un resultado violento en un proceso de producción de subjetividades violentas incapaces de vivir en paz tras la conclusión de la lucha. También añade la consideración pragmática de Clausewitz de que la táctica del terror individual, teorizada y practicada por los jóvenes bengalíes, no encajaría en un enfrentamiento con un poder colonial bien armado en cualquier combate de fuerzas, e incluso sería bienvenido como pretexto para comprometer la moral del movimiento y su capacidad física de resistencia.

Gandhi dedica el capítulo 17 sobre la «resistencia pasiva» a proclamar las estrategias y tácticas de resistencia. El defensor de la violencia en el diálogo, «el Lector», afirma que no hay pruebas de «que haya habido ejemplos de una nación que haya resurgido gracias a la fuerza del alma», por la fuerza de la verdad y del amor. La voz de Gandhi contesta:

La existencia de miles, más bien de decenas de miles de personas, depende del funcionamiento activo de esta fuerza. Las pequeñas disputas cotidianas de millones de familias desaparecen ante el ejercicio de esta fuerza. Cientos de naciones viven en paz. La historia no toma ni puede tomar nota de este hecho. La historia es realmente el registro de toda interrupción de la acción regular de la fuerza del amor o del alma (Gandhi 1997, 90).

Anthony J. Parel señala en su edición de Hind Swaraj que en el original gujarati del texto de Gandhi se describe este «ejercicio de fuerza» como satyagraha. Una vez establecida la normalidad de la paz, la cual Gandhi consideraba «natural, no originada en la historia», el argumento pasa a debatir la teoría de la resistencia pasiva. Gandhi escribe:

La resistencia pasiva es un método para defender los derechos a través del sufrimiento personal; es lo contrario de la resistencia armada. Cuando me niego a hacer una cosa que repugna a mi conciencia, yo uso la fuerza del alma (Gandhi 1997, 90).

Una vez más, en su versión gujarati, Gandhi se refiere al satyagraha, destacando que:

El satyagraha corresponde en inglés a resistencia pasiva. La resistencia pasiva es un método para defender los derechos a través del sufrimiento personal, lo contrario de la resistencia armada. Cuando me niego a hacer una cosa que repugna a mi conciencia, yo uso la fuerza del alma (Gandhi 1997, 90).

La deuda con Thoreau es evidente en este punto; «resistencia pasiva» no es solo la traducción preferida de satyagraha, sino que también la propia formulación de la estrategia del satyagraha resistente fue, en cierto modo, conformada por las lecturas de Desobediencia civil por parte de Gandhi en 1906.¹⁰

Gandhi da un ejemplo de satyagraha, cuyos espíritu y expresión son a primera vista muy cercanos a los de Thoreau, en Desobediencia civil. Sin embargo, rápidamente se convierten en algo muy diferente:

el gobierno en turno ha aprobado una ley aplicable a mí. Yo no la comparto. Si usando la violencia obligo al gobierno a abolirla, estoy usando la que puede ser definida como fuerza del cuerpo. Si no obedezco a la ley y acepto la pena por haberla infringido, uso la fuerza del alma. Ésta implica el sacrificio de uno mismo (Gandhi 1997, 91).

Sobre esta base, Gandhi anula muchas de las premisas de la teoría política occidental en las que la identidad del actor político es el principal lugar de la acción y el motivo de la misma: «El verdadero significado de que somos una nación observante de la ley es que somos resistentes pasivos. Cuando no compartimos algunas leyes, no rompemos la cabeza a los legisladores, sino que sufrimos y no nos sometemos a las leyes» (Gandhi 1997, 91). Aquí Gandhi hace el importante descubrimiento de que la legitimidad se correlaciona con la resistencia e imagina la constitución de una subjetividad que mediante el rechazo a «obedecer a leyes injustas, ya no lo podrá esclavizar ninguna tiranía hecha por el hombre».

Gandhi desarrolla, en este punto, una crítica de la lógica clausewitziana de la escalada que se anticipa a la posición defendida recientemente por René Girard en la que la violencia siempre escala hasta el desastre:

El uso de la fuerza bruta... está(n) contra la resistencia pasiva, en cuanto significa que queremos obligar por la fuerza a un oponente nuestro a hacer lo que él no quiere. Y si el uso de dicha fuerza es justificable, seguramente él se siente en el derecho de hacer lo mismo con nosotros. Y así no llegaremos nunca a un acuerdo... [Cualquier otra solución] llevará a la ruina (Gandhi 1997, 93).

La resistencia pasiva, como veremos en el capítulo siguiente, crea una subjetividad formidable, «libre como el rey de la selva y su sola mirada fulmina al enemigo» (Gandhi 1997, 94). El sujeto resistente descrito por Gandhi en Hind Swaraj («después de veinte años de experiencia») es aquel que «tiene que guardar una perfecta castidad,

adoptar la pobreza, seguir la verdad y cultivar el valor» (Gandhi 1997, 96), el primero de los muchos catálogos de cualidades de un satyagrahista que Gandhi compilaría en las décadas posteriores. Aquí la teoría del satyagraha vuelve a entrar en la teoría más amplia de resistencia: la subjetividad resistente debe concentrarse, debe tener control sobre su deseo, debe abandonar la distracción de la riqueza, debe dedicarse a un compromiso absoluto con la verdad y, en última instancia y subyaciendo a todo lo anterior, debe suscribirse a la virtud del coraje: «Sólo quien no teme perder sus propias pertenencias, ni su propio honor, ni sus familiares; quien no teme al gobierno, ni al dolor físico, ni a la muerte, puede seguir el camino de la resistencia pasiva» (Gandhi 1997, 98). El rigor de esta visión de una subjetividad resistente y militante supera incluso a la del revolucionario profesional leninista. Su énfasis en la inevitable e ineludible vida de resistencia en la cual las necesidades y los deseos individuales son irrelevantes se acerca mucho a la subjetividad revolucionaria de Mao.

La percepción de Gandhi del desastroso resultado de la escalada de la violencia se unió a la postura igualmente radical de que incluso la violencia más mínima era intrínsecamente propensa a escalar. Nunca contempló ningún lugar para un uso controlado de la violencia, ni nada que lo hiciera posible. Asimismo, creyó que el ejercicio de la violencia corrompía la subjetividad resistente que, a través de ella, se volvía física y moralmente vulnerable a la complicidad con la violencia del adversario. No obstante, debe recordarse que la estrategia de la no violencia de Gandhi, además de constituir una filosofía y forma de vida, supuso ante todo una opción estratégica en una guerra de resistencia anticolonial. Este entendimiento de la guerra no violenta resultó difícil de concebir para los pensadores europeos quienes consideraban, como Clausewitz, que la guerra siempre era violenta, aunque la diplomacia y la política no lo fueran necesariamente. A ojos de los lectores occidentales, la no violencia como estrategia anticolonial se tradujo con gran celeridad en una postura ética abstracta que se opuso globalmente a la guerra y a la lucha, y se convirtió además en una forma de renuncia indiferente a la búsqueda de objetivos políticos. Esta guerra se alejaba mucho del punto de vista de Gandhi y de su práctica de la guerra de resistencia no violenta. La extraña subestimación de la militancia de la resistencia no violenta condujo

a algunas distorsiones todavía más extrañas en su recepción europea, con el desarrollo, por un lado, de un punto de vista en el que la violencia era apocalíptica y, por el otro, que la no violencia era, en el mejor de los casos, una postura ética individual con pocas implicaciones para la resistencia política organizada.

Resistencia al apocalipsis

La relevancia del tema de la violencia en el pensamiento francés de la posguerra emergió de la matriz histórica de la resistencia. Esta comprendió la experiencia de la resistencia francesa a la ocupación nazi y la colaboración petainista, las guerras anticoloniales de liberación contra el gobierno colonial francés en Vietnam y Argelia, así como el potencial apocalíptico de la violencia absoluta desatado por los ataques nucleares en Hiroshima y Nagasaki en 1945. En términos de Clausewitz, los ataques nucleares destruyeron la moral japonesa y su capacidad física de resistencia. Además, con la consiguiente retirada japonesa de China, contribuyeron indirectamente a la victoria china en su guerra local de resistencia. La guerra prolongada de Mao concluyó debido a la escalada de violencia por parte de los Estados Unidos. A diferencia de Gandhi, Mao no ganó la guerra de resistencia anticolonial como resultado de sus propias iniciativas políticas y estratégicas, sino que lo consiguió por el «tigre de papel» que suponía el armamento nuclear de los Estados Unidos. A lo sumo, ganó la guerra civil que siguió a la retirada del poder colonial japonés. Con las armas nucleares de la URSS en 1949, la Guerra Fría se llevaría a cabo como si de un duelo clausewitziano se tratase: dos adversarios al borde de desatar, literalmente, una escalada apocalíptica. El potencial para la resistencia limitada o local en un escenario de este tipo y la amenaza de una escalada absoluta de violencia civil, local y anticolonial hasta un extremo apocalíptico fueron las principales preocupaciones de la filosofía francesa de la posguerra.

La vuelta a Clausewitz y el estudio de sus dilemas constituyeron algunas de las principales formas de explorar el vínculo potencial que existe entre la resistencia y la escalada de violencia absoluta. Brindó la ocasión de replantearse la violencia y su relación con la guerra y las políticas de resistencia. La sombra de Clausewitz matizaba implícitamente la evidente presencia de Hegel en la

Francia de la posguerra, inspirada por el comentario, influyente pero idiosincrático, realizado por Alexandre Kojève durante los años 30 sobre Fenomenología del espíritu y que Raymond Queneau publicó en Introducción a la lectura de Hegel en 1947. Las citas de Clausewitz sirvieron como antídoto para la tendencia estatista, si no imperialista, de Kojève en sus lecturas de Hegel. Clausewitz, entonces, asumía su posición como teórico de la resistencia.

Quizá el aspecto más cuestionable del comentario apasionado de Kojève fue su postura sobre el respaldo filosófico de Hegel al Imperio napoleónico. Hegel se presenta como claro defensor del imperialismo revolucionario, así como de su conciencia filosófica; Kojève va más allá a la hora de destacar el punto de vista cristológico de Hegel con respecto a Napoleón, considerado la encarnación literal del Estado universal o del imperio. Lo que a su vez resulta sorprendente en esta apología filosófica del imperio es la supresión del tema de la violencia y la ausencia de un Clausewitz contemporáneo a Hegel. No solo restringe Kojève las aventuras militares del imperio a la «lucha» y al «trabajo» pasando por alto la centralidad de la violencia absoluta en el proyecto imperialista, sino que también excluye a Clausewitz del debate de los oponentes alemanes de Napoleón contra quienes él mismo se diferencia favorablemente de Hegel: «los adversarios de Napoleón no actúan contra él, no lo destruyen: el juicio de ellos es entonces pura vanidad, charlatanería» (Kojève, 153). Clausewitz representa la mayor y más clara excepción a esta declaración. Sin embargo, Kojève no permite que esto entorpezca su percepción sobre que «Hegel reconoce y revela Napoleón a Alemania. Cree poder salvarla (por su Fenomenología), conservarla bajo una forma sublimada (aufgehoben) en el seno del Imperio napoleónico» (Kojève, 153). Napoleón en este texto es «el Hombre “perfecto”[...]. Si Napoleón es el Dios revelado (der erscheinende Gott), es Hegel quien lo revela» (Kojève, 153). El imperialismo cristológico inducido por Kojève en Hegel acompaña la limitación del papel desempeñado por la violencia en la historia imperial a su fase inaugural, preparatoria para la era de la paz perpetua, filosófica e imperial.

Para Kojève, Hegel es el filósofo del trabajo; en consecuencia, la política (incluso la política imperial napoleónica) se entiende en términos de trabajo y no, como ocurría con Clausewitz,

explícitamente en términos de violencia. La lectura de Kojève sobre la dialéctica del amo y el esclavo presente en *Fenomenología del espíritu* se enmarca en términos de la batalla o los «trabajos» de Jena. Kojève entiende la dialéctica como un movimiento entre la lucha y el trabajo que surge en una historia: «una Historia que es, en el conjunto, la Historia de las Luchas y del Trabajo que termina finalmente en las guerras de Napoleón y en la mesa sobre la cual Hegel escribió la *Fenomenología del espíritu* para comprender esas guerras y esa mesa» (Kojève, 171). Kojève se mueve entre un vocabulario de lucha, guerra, trabajo, dominación y libertad, pero evita a toda costa la palabra «violencia». Sin embargo, la estrategia del esclavo en la lucha por el reconocimiento, que pasa de la lucha al trabajo, implica la renuncia a cualquier capacidad de resistencia. El esclavo no resiste al amo o al adversario, sino que se da la vuelta y se pone a trabajar. No obstante, mientras Kojève dispone a Hegel ante unos esclavos que trabajan de forma pacífica y transformativa para el nuevo imperio en el que viven, Clausewitz ve a los sometidos como desarrollando nuevos potenciales y estrategias para la resistencia política y violenta frente a la propia dominación imperial. Para el Hegel de Kojève, los vencidos se convierten en siervos y esclavos; para Clausewitz, en guerrilleros y partisanos. El paralelismo entre el punto de vista de Kojève sobre el imperio del trabajo y la URSS contemporánea es inevitable, y tal vez por esta misma razón su visión idiosincrática de la relación entre filósofo y dictador militar imperial —en cuanto al entendimiento de la historia como un proceso del trabajo— provocó una reacción negativa en algunos de sus oyentes de *L'école pratique des hautes études* a mediados de los años 30, quienes entendieron muy bien el paralelismo contemporáneo. Eric Weil y Raymond Aron reaccionaron a esta concepción de la historia con un intento sostenido por restaurar el pensamiento de la violencia y, al menos en el caso de Weil, para llevarlo hacia la razón.

El pensamiento de Clausewitz fue esencial para la reflexión sobre la violencia y su control que realizaron Weil y Aron en los años inmediatamente posteriores a la posguerra y a principios de la Guerra Fría. La percepción clausewitziana de que la violencia escapa a cualquier lógica dialéctica abriendo brechas de riesgo, peligro y oportunidades que parecían cerradas por la encarnación de Napoleón, la paz perpetua del imperio universal del mundo y la

transformación de guerra en trabajo, instruyeron las críticas de Kojève y su punto de vista sobre el fin imperial de la historia.¹¹ Frente a este cierre, Clausewitz enseñó los riesgos y peligros que conllevan el ejercicio de la violencia, el carácter enrevesado de la violencia y la política, y la inestabilidad intrínseca de la violencia y su tendencia a escalar. Weil y Aron, en sus reflexiones de la posguerra y pos-Kojève sobre Clausewitz, se comprometen, sin embargo, con la cuestión del posible control de la violencia. Su opinión, totalmente contraria a la de Gandhi, es que esta puede controlarse, aunque tras ellos Girard diferirá radicalmente con el desarrollo de una lectura apocalíptica de Clausewitz que contempla la violencia como algo catastrófico, no solo para el futuro de la política, sino también para el futuro del mundo. Lo que está en juego al resistir o sucumbir al apocalipsis es el alcance permitido al desarrollo de la capacidad de resistencia. No solo consiste en que los vencidos se pongan a trabajar y que, por algún ardid de la historia, resistan inconscientemente mediante la creación de un mundo de trabajo, como parecía sugerir Kojève, sino también en que reconozcan una huida de la violencia.

Una de las primeras apariciones de Clausewitz en la filosofía de la posguerra francesa tuvo lugar diez años después de la guerra con un artículo redactado por Eric Weil, en su intento continuo por revisar la política hegeliana en Hegel y el Estado (1998). En *Guerre et Politique selon Clausewitz* (1955), Weil presenta a Clausewitz a una nueva audiencia, enseña sus posiciones básicas desde una postura que destaca su importancia como pensador de la resistencia y que es a la vez sensible a los peligros inherentes a recurrir a la violencia. La tarea del teórico de la guerra consiste en ayudar al estadista a entender «las condiciones para el uso correcto del instrumento político que supone la guerra» (Weil 1955, 297). Sin embargo, se muestra inmediatamente sensible a la disparidad que existe entre los fines perseguidos por la guerra y la política: «la guerra, considerada en sí misma, es pura violencia y su objetivo inherente es la destrucción del adversario. Sin embargo, la política busca su campo de operación en el comercio de las naciones» (Weil 1955, 297). Weil discierne una aparente «contradicción flagrante» entre el concepto de guerra como instrumento político limitado a la consecución de objetivos políticos específicos, y el concepto de guerra como «violencia ilimitada, total y absolutamente

destruktiva» (Weil 1955, 297). No obstante, su cita de la definición del objetivo de la guerra como la destrucción de la capacidad de resistencia pone esta contradicción en perspectiva. En una reflexión a pie de página sobre esta cita, Weil observa que la definición «muestra que Clausewitz no pensó en la destrucción material de las fuerzas del adversario, sino que trató el tema de la ruptura de su voluntad de resistencia introduciendo así el motivo político en la misma definición de objetivo de guerra» (Weil 1955, 297). Por desgracia, no persigue la cuestión de la constitución política de la capacidad de resistencia y cómo puede verse comprometida, pero el resto de su artículo continúa siendo sensible a la amenaza de que, junto a la capacidad de resistencia, la guerra podría destruir la posibilidad misma de la propia política.

La política se convierte para Weil en el ámbito en el que el ejercicio de la razón práctica es, al menos, posible. La razón se asienta en la política como un medio de superación —o, como mínimo, de evitación— del recurso a la violencia. No obstante, en ocasiones como la Revolución francesa (o en las revoluciones en general), la política puede liberarse de la razón y desatar una violencia dirigida externa e internamente. En una conclusión un tanto larga, Weil resume sus lecturas de Clausewitz con la afirmación de que:

...el grado de la violencia (de la guerra) será en consecuencia una función de las tensiones intranacionales, por un lado, y de las tensiones internacionales, por otro. Estas fuertes tensiones entre las naciones son, sin embargo, normalmente funciones de las tensiones revolucionarias entre las distintas comunidades (Weil 1955, 313).

La guerra es el resultado no de la marcha de la razón a través de la historia, sino de la ruptura de la alianza entre la razón y la política.

«La violencia pura sólo así se liberará en momentos en los que la caída de la política potencial (política interna) sea lo suficientemente grande entre los estados» (Weil 1955, 314). La primacía de la política interna o la gestión de la violencia en el marco de un Estado recibe toda prominencia. En el momento de la revolución, el uso instrumental y controlado de la violencia puede escalar hasta la violencia absoluta que involuntariamente libera aventuras imperiales, como ocurrió con Napoleón. La implicación es clara: Weil simplifica la reflexión de Kojève sobre la razón

hegeliana en la historia imperial mediante la consideración del imperialismo como el resultado de la ruptura de

la política y la razón en lugar de su culminación como Estado universal. En este punto, Weil define de nuevo la razón (o política de «ruido») mediante su alineación con el control democrático de la escalada de la violencia. En períodos de guerra no revolucionaria, cuando «(la existencia del Estado) no está en peligro, ni los jefes de Estado ni el pueblo pueden aceptar en estas condiciones el más alto sacrificio, que consiste en implementar y sufrir la violencia absoluta» (Weil, 314). No obstante, Weil concluye basándose en la experiencia de las revoluciones democráticas que «no es la violencia sino la razón la que juzga en última instancia, y la violencia que pretende ser revolucionaria debe justificarse a sí misma ante el tribunal (de la razón)» (Weil 1955, 314).

Aron disiente del concepto formalista de Weil con respecto a la lógica de la guerra y la política de Clausewitz, y se muestra escéptico ante la posibilidad de que la ecuación de la voluntad democrática y la razón sea capaz de juzgar o contener violencia. La confrontación de Aron de la razón y la violencia por medio de la interpretación de Clausewitz en su estudio *Pensar la guerra*, Clausewitz confronta, precisamente, la experiencia de resistencia con el predicamento de la guerra nuclear.

Su experiencia como resistente le permitió no solo leer a Clausewitz como pensador de la resistencia, enemigo implacable del imperio napoleónico y teórico de la guerra de guerrillas, sino también apreciar que su énfasis sobre la defensa inaugura el proyecto más amplio de la guerra prolongada de resistencia. Sus debates sobre Lenin y Mao en el segundo volumen de *Pensar la guerra*, Clausewitz, junto a otros ensayos mucho más cortos y explícitos como Clausewitz, estrategia y patriota y, particularmente, Clausewitz y la guerra popular,¹² constituyen una representación coherente de Clausewitz como el filósofo de la guerra mundial de resistencia. Pero esta percepción no encaja totalmente con la que quizá sea la mayor motivación de su trabajo: el problema del control de la escalada de la violencia que plantea el predicamento de la guerra nuclear.

Como pensador de la Guerra Fría, Aron encuentra en el control

político de la escalada de la violencia «la confirmación y terminación» del pensamiento de Clausewitz. Su análisis, sin embargo, se realiza a un nivel menos abstracto que la ecuación de Weil formada por la democracia y la razón. Aron se centra en la tensión entre el control político de los medios de violencia y la tendencia inherente de la propia violencia a escalar más allá de dicho control. En un ensayo de 1975, *La société des Etats et la Guerre*, Aron resume el intento por adaptar la teoría de Clausewitz a las condiciones de finales del siglo XX en el segundo volumen de *Pensar la Guerra*. El contexto político es ahora global, y la existencia de armas nucleares hace de la guerra absoluta ya no una hipotética condición límite, sino un objetivo militar factible. En este caso:

Si la escalada significa en nuestra época una escalada hacia la guerra nuclear, el sentido de los dos movimientos clausewitzianos cambia de manera radical. La escalada conduce o bien a una batalla de aniquilación o bien, en un sentido mucho más general, a una decisión: el enemigo derrotado consiente la discusión y acepta las condiciones del vencedor... La existencia de las armas nucleares obliga a elegir entre dos principios clausewitzianos: la aniquilación y la decisión, por un lado, y la supremacía de lo político, por el otro (Aron 2005, 106).

Para Aron, la existencia de armas nucleares completa, en muchos sentidos, el pensamiento de Clausewitz por medio de la alianza de la amenaza real de la escalada con la primacía renovada de la política. La amenaza de la destrucción mutua

llena, por así decirlo, el vacío del cual era consciente la conceptualización clausewitziana, pero deja un espacio debido a los límites de la experiencia histórica; el uso diplomático de las armas en vista de la prevención real de su propio uso. La estrategia llamada «disuasión» puede definirse con precisión como el uso de la amenaza nuclear con vistas a evitar su puesta en ejecución (Aron 2005, 106).

En su atención a la trinidad clausewitziana, Aron resta importancia al papel que desempeñan el pueblo y el comandante en favor del que juegan el político y el diplomático. A diferencia de Weil, Aron no está tremendamente convencido de que la escalada pueda

controlarse con el uso de la razón democrática por parte del pueblo o que pueda ser encomendada al juicio militar del comandante. Considera que la política es más eficaz cuando se realiza a nivel de la diplomacia y según la «alianza no escrita de dos grandes potencias contra la guerra total» (Aron 2005, 111). Más allá de la oposición entre la política y el ejército, se ha tomado una decisión político-estratégica y se ha acordado un pacto tácito con respecto a la primacía de lo político. Es, por tanto, la razón diplomática la que ahora define las guerras y políticas internacionales. Aron es muy consciente de que en pequeñas guerras también se corre el riesgo de escalada, pero hizo considerables esfuerzos con el fin de mostrar cómo todas las partes beligerantes se mantienen ahora alerta frente a esa amenaza: no solo las grandes potencias con sus pactos tácitos para tratar de evitarla, sino también incluso los partisanos, que se encuentran bajo una disciplina política e ideológica alerta frente al potencial de escalada.

Existe, sin embargo, cierta tensión entre dos planteamientos de Aron: su postura sobre la razón diplomática que se encargaría de aplazar esa escalada hasta el punto en el que toda capacidad de resistencia se minimice, y su opinión sobre el surgimiento de pequeñas guerras de resistencia capaces de provocar, precisamente, una escalada. Junto a la sociedad global y el armamento nuclear, Aron apunta a un tercer cambio desde el período de Clausewitz: el surgimiento de la institución del pueblo en armas preparado para librar guerras de guerrillas de resistencia. Mientras que para Clausewitz «armar al pueblo representó durante las guerras del Imperio uno de los últimos recursos de una población oprimida y contó como una de las ventajas de la guerra defensiva tanto política como militarmente» (Aron 2005, 118), su búsqueda no fue a la ligera, ya que sus detractores temieron que originase un «potencial revolucionario» entre la población. Aron comenta que, a fin de cuentas, ellos no fueron engañados, pero avanza rápidamente con el objeto de contener la amenaza que representan los movimientos armados de resistencia para la escalada de la violencia. Clausewitz vislumbró el pueblo en armas prusiano como un suplemento al ejército regular; Aron se sirve de esta consideración para argumentar que los movimientos contemporáneos de resistencia armada —en China, Cuba o Vietnam— son producto o bien de una fusión del ejército popular y del regular, o de la irrupción del

pueblo en armas bajo la disciplina militar: «El partisano ya es casi un regular en la medida en que se somete a la orden imperativa de oficiales de alto cargo o suboficiales» (Aron 2005, 119). La disciplina del partisano, junto a la razón diplomática del Estado, sirve para comprobar cualquier escalada de violencia y, según Aron, para marcar el fin de la corriente bélica tal y como la concebía Clausewitz y que surgió al comienzo del período revolucionario. En efecto, Aron ha adaptado la gramática de la guerra de Clausewitz a la tesis del fin de la historia propuesto por su profesor Kojève.

René Girard discrepaba con respecto a las posturas de Aron sobre el control político y diplomático de la escalada. El título de sus largas conversaciones con Benoît Chantre, *Clausewitz en los extremos*,¹³ sugiere que la reivindicación de Aron de completar a Clausewitz o de completar su razón diplomática fue prematura. Por el contrario, su debate sobre Clausewitz se dedica a la proposición de que una escalada apocalíptica de violencia no solo es posible, sino que está ya en curso.

Se trata de un planteamiento dirigido directamente a Aron y que contrasta con las posiciones de *Pensar la guerra*. En su epílogo, Chantre describe cómo llegó a sus conversaciones con Girard «total y aronianamente seguro de poder sacar de su amigo y maestro alguna razón por la que continuar creyendo en la política» (Girard 2011, 374), a pesar de que la confianza entre ellos se debilitó rápidamente con la interpretación apocalíptica que hizo Girard de *De la guerra*. Girard cree que la escalada se halla completamente integrada y que cualquier capacidad de resistirse a ella ya se ha visto fatal e irreversiblemente comprometida.

En *Clausewitz en los extremos*, Girard descubre en la escalada una lógica apocalíptica muy alejada de las convicciones de Weil y Aron: que era políticamente posible contener la escalada de la violencia.

La posición de Girard se desprende de sus primeras reflexiones sobre el chivo expiatorio, la mimesis, y su complejo análisis sobre la importancia histórica y contemporánea del cristianismo. Al negarse a resistir a la violencia por medio de la violencia, poniendo la otra mejilla y «aceptando hacerse crucificar», Cristo hizo explícito lo que es para Girard la base del sacrificio de la sociedad humana. La crucifixión elimina el «disimulo» de la violencia del sacrificio y el

ritual, al mismo tiempo que dismantela la barrera que «protegía así a las sociedades humanas contra su propia violencia» (Girard 2011, 16). La muerte de Dios y la escasez de «nuevas fiestas» lamentada por el loco de Nietzsche en La gaya ciencia inician para Girard una lógica de la escalada de violencia impulsada por la mimesis discernida de las posturas hostiles de los adversarios, analizadas por Clausewitz en el libro I de De la guerra. Girard imagina dos posibles respuestas al predicamento de la escalada que, a su parecer, se ha desatado por la revelación cristiana. En la primera, se hace referencia a las raíces cristianas del ahimsa gandhiano; en la segunda, a la fe en el poder de la política defendido por Aron.

En el primer caso, la escalada de la violencia puede ser contenida por la renuncia a la resistencia violenta. En palabras de Girard, «para volver enteramente buena y nada amenazante la revelación, bastaría con que los hombres adopten el comportamiento recomendado por Cristo: la abstención completa de represalias, la renuncia a escalar a los extremos» (Girard 2011, 18). Esta respuesta a la amenaza de escalada implica, en definitiva, la renuncia a la resistencia en lugar de su continuación por otros medios distintos a los violentos. La ausencia de una lectura sostenida de Gandhi en Girard le conduce a una subestimación del poder de la resistencia no violenta. Sin la adopción de la no resistencia cristiana, Girard observa la amenaza inminente y presente de «la extinción de toda vida en la faz de la Tierra» (Girard 2011, 18).

No puede aceptar la esperanza de Aron en cuanto a una solución política al apocalipsis provocado por la escalada de la violencia:

«Precisamente esa posibilidad entrevió Raymond Aron al leer a Clausewitz. Entonces escribió una suma impresionante para -proscribir de su pensamiento la lógica apocalíptica, para persuadirse a toda costa de que lo peor será evitado, de que la «disuasión» triunfará siempre (Girard 2011, 18).

Aunque Girard se opone a «completar» a Clausewitz en cuanto a las esperanzas que Aron deposita en los términos políticos y diplomáticos de Pensar la guerra, sí presenta Clausewitz en los extremos como una obra por la que «radicalizaremos el gesto de Raymond Aron» (Girard 2011, 65). Este último es «quien por vez primera tuvo el mérito de ampliar su (de Clausewitz) contexto

estrictamente militar. Se debería poder renunciar al círculo vicioso de la violencia, a ese eterno retorno de una versión de lo sagrado cada vez menos contenida por los ritos, que ahora se confunde con la violencia» (Girard 2011, 65). La fe de Aron en la política y la diplomacia asume la existencia de una dialéctica de la violencia; Girard, por otra parte, sostiene que la gramática de la violencia identificada por Clausewitz en la escalada hacia la guerra absoluta no deja resultados dialécticos, sino que al final se consume en sí misma.

Las interpretaciones de Aron y Girard del pensamiento de Clausewitz surgen de una obsesión compartida por la cuestión general de la violencia: Girard en una serie de libros como *La violencia y lo sagrado* (1972), *Des choses cachées depuis la fondation du Monde* (1978), o *De la violence à la divinité* (2007) y Aron en un número aún mayor de contribuciones, entre las que destacan *Paz y guerra entre las naciones* (1962) y *El gran debate. Iniciación a la estrategia atómica* (1963), que compone su «dialéctica trascendental» de la guerra absoluta y otros tantos escritos que surgen de la resistencia francesa y *La Francia libre*, como *Del armisticio en la insurrección nacional* (1945). Dicha fascinación compartida por la violencia dio lugar a una preocupación compartida por la posibilidad de su gestión. Es en este punto donde las trayectorias de Aron y Girard divergen en mayor medida: Aron está convencido de que la violencia limitada puede tener sentido políticamente; que la violencia, la guerra, puede tener un resultado dialéctico positivo. Incluso la guerra nuclear o su amenaza pueden probar una incitación a la política: en el fondo, la violencia puede gestionarse, de hecho, desde la política. Esta convicción de que la violencia puede tener un resultado político positivo atestigua el hegelianismo de Aron y, de nuevo, el hecho de ser el sucesor de Kojève. Girard, por otro lado, adopta un entendimiento totalmente apocalíptico de la violencia. Para él, el fin del mundo, su violenta autodestrucción, ya está ocurriendo: la violencia no solo está consumiendo la política, sino que en una guerra absoluta se consumirá finalmente a sí misma.

Al distanciarse de Aron, Clausewitz en los extremos también se aleja de Hegel y de la interpretación kojéviana de Hegel, que nunca se apartó del pensamiento de Aron. Enfatizar la gran separación

existente entre Hegel y Clausewitz es una de las características estructurales del libro de Girard. Se trata de una de las pocas parejas de su trabajo que no entran en una relación mimética. En lecturas atentas de las obras de Hegel sobre el cristianismo y sobre Napoleón —precisamente el terreno elegido por Kojève—,¹⁴ Girard demuestra que Hegel no puede pensar de un modo apocalíptico, que no puede pensar en la escalada: «Lo que Hegel no ve... es que la oscilación de las posiciones contrarias, devenidas equivalentes, muy bien puede escalar a los extremos...» (Girard 2011, 70). El pensamiento de Hegel es como mínimo trágico, y como máximo una teodicea imperial; sin embargo, para Girard su ambición por pensar lo absoluto lo descalifica para pensar en el apocalipsis:

El pensamiento hegeliano tiene aspectos trágicos, aunque no catastróficos. Pasa, entonces, de la dialéctica a la reconciliación, de la reciprocidad a la relación de manera muy confiada, dando a menudo, de hecho, la impresión de que olvidó de dónde viene (Girard 2011, 70).

En una frase posterior del mismo libro, en la que se equipara a Hegel con Dante como uno de los dos grandes pensadores del Imperio, Girard observa que a Hegel «le falta lucidez frente a los posibles asaltos de la violencia» (Girard 2011, 346). Clausewitz, en cambio, no se hacía ilusiones sobre el Imperio ni sobre los desastres de la guerra;

la dialéctica no tenía cabida en su sombría visión de las terribles consecuencias de la escalada de la violencia.

Girard presenta a Clausewitz como un pensador apocalíptico capaz de teorizar sobre la catástrofe y, al mismo tiempo, lo considera un filósofo realista. Convencido de que el apocalipsis ya está en curso, no contempla ninguna paradoja en estas posiciones. Las reconfortantes ilusiones de los resultados dialécticos de Hegel y su escatología de la llegada de un imperio filosófico de paz contrastan con Clausewitz, quien «observa, con terrible lucidez, el movimiento acelerado de la historia, esa historia que pierde la razón, se vuelve loca» (Girard 2011, 84). Sin embargo, Girard, después de distinguir y continuar insistiendo en la distinción entre Hegel y Clausewitz, reconoce que sí deben leerse a la vez. «El peligro del pensamiento hegeliano proviene, paradójicamente, de que en un comienzo no

tiene una concepción suficientemente radical de la violencia» (Girard 2011, 75), de la falta de lucidez sobre las causas y consecuencias de la violencia. Es necesario leer tanto a Hegel como a Clausewitz, no para reconciliarlos sino para que su separación sea rigurosa e innegociable: «De inmediato vemos que la unidad de la realidad y del concepto lleva a la paz en Hegel, a la escalada a los extremos en Clausewitz» (Girard 2011, 75). Esta escalada no tiene medios internos de detención y la posibilidad de resistirse a ella parece bastante atenuada; ciertamente no existe paso fácil desde la misma a un reino poshistórico de paz perpetua cuando lo real es finalmente racional.

Girard persigue la cuestión de «guerra ideológica» o una guerra que reniega de su propia violencia en nombre del fin último a través del ejemplo del leninismo. Adopta la descripción del leninismo como «hegelianismo militar», sugerida por Aron, y lo describe como el montaje de una guerra absoluta contra los enemigos de las clases en la que la razón no es de ninguna ayuda: «Incapaz de oponer resistencia a la fuerza, la razón le allana el camino justificándola» (Girard 2011, 86). Girard describe la guerra ideológica, o la incapacidad de la razón para resistir a la fuerza, con una metáfora extraída del París de Haussman y de la iconografía de la Comuna de París. La razón no tiene barricadas que erigir contra la violencia por lo que, en su lugar, le abre camino y la celebra. Con la guerra ideológica parece que hemos llegado al fin de la resistencia, pero debemos tener en cuenta que las opiniones de Girard sobre la cuestión de la resistencia son aún más complejas y tormentosas. Las revoluciones militares e ideológicas hacen realidad el «significado de la historia» a través de sus acciones violentas, pero en lugar de llegar al resultado hegeliano de una sociedad socialista mundial, la guerra con los enemigos de las clases sufre una escalada y «la guerra civil será el remplazo de las guerras nacionales. Esa inflexión que el leninismo hace sufrir a la definición misma de la guerra contribuirá a su generalización: muy pronto la guerra civil se vuelve europea, luego mundial» (Girard 2011, 86).¹⁵ Girard cierra su interpretación de Clausewitz y de la historia europea desde la Revolución francesa señalando la constante escalada de violencia y expresando el presentimiento de que la violencia ya ha alcanzado un nivel apocalíptico. Concluye con estas palabras, que vuelven a marcar sus diferencias con Aron:

Clausewitz testimonia, de modo más realista que Hegel, la impotencia inherente a lo político para contener la escalada a los extremos. Las guerras ideológicas, justificaciones monstruosas de la violencia, llevaron a la humanidad a ese más allá de la guerra en que entramos actualmente. Occidente se agotará en ese conflicto contra el terrorismo islámico, que la arrogancia occidental azuzó, irrefutablemente. Clausewitz todavía notaba la violencia en ascenso en el seno de los conflictos interestatales del siglo XIX. Las naciones estaban allí para contener el contagio revolucionario. La campaña de Francia tuvo como conclusión el Congreso de Viena, en 1815. Hoy, momento en que la violencia ya no conoce el menor freno, esa era ha terminado. Puede decirse, desde este punto de vista, que comenzó el apocalipsis (Girard 2011, 352).

Con el anuncio de una escalada de violencia que no puede contenerse políticamente —incluso cuando ya el katechon o retenedor ha caído en la desesperación—, Girard vuelve a las fuentes teológicas de su pensamiento. La ambivalencia del cristianismo se ha destacado ya anteriormente: su liberación de violencia desenfrenada y no disimulada, así como el antídoto contra esta, se reafirma en las líneas finales y especialmente en la sorprendente, que no inesperada, afirmación de que «Satán es el otro nombre de la escalada a los extremos» (Girard 2011, 362). El deseado «completar» a Clausewitz consiste en demostrar que De la guerra (así como su anterior *Bekenntnisdankschrift*) es una profesión de fe del carácter satánico de la violencia. El antídoto para Girard parece consistir en la no resistencia y la aceptación de la violencia; parece que no existe otro punto del que pueda partir la resistencia hacia la escalada. Incluso así, con la posibilidad de elegir entre lo peor (el fin de la vida en la escalada de violencia) y la llamada al despertar de las conciencias dormidas, llegamos a la cuestión de hasta qué punto la aparente ausencia de resistencia en el punto en el que Girard cierra las teorías de Clausewitz ha contribuido al término apocalíptico de su pensamiento.

La palabra «resistencia» no aparece en el encomiable índice, completo y detallado, de Clausewitz en los extremos, aunque después encontremos, sin embargo, una meditación extensa, incluso subterránea, sobre la resistencia a lo largo de todo el texto. La crítica de la revolución y de la guerra ideológica de Girard es

totalmente inequívoca, pero su posición con respecto a la resistencia es mucho más vaga y bastante complicada de entender. Hemos visto que, para Girard, la política es incapaz de resistir a la escalada y que la violencia solamente la intensifica, mientras que la razón renuncia explícitamente a cualquier posibilidad de frenar sus pasos hacia el extremo. Entonces, ¿dónde se puede situar a la resistencia dentro de la escalada? Girard ubica la resistencia —sin nombrarla— en el ejemplo de la renuncia a la violencia sin represalias en el Sermón de la Montaña de Jesucristo, una de las fuentes de la estrategia de Gandhi del satyagraha. Sin embargo, aunque en ningún momento se aborde abiertamente, la meditación sobre la resistencia se extiende y se lee entre líneas en el texto, incluso se intensifica en ocasiones, pero nunca se lleva a su plena expresión.

En un momento dado, Benoît Chantre le hace a Girard la siguiente pregunta, simple a la vez que devastadora: «¿La ley de escalada a los extremos es, por consiguiente, ineludible?». Girard entendió inmediatamente que se trataba de una pregunta no tan dirigida a la necesidad de la ley de la escalada a los extremos sino más bien a la posibilidad de resistir a ella. Él comienza reiterando la importancia contemporánea de Clausewitz, las diferencias entre su interpretación hegeliana y la de Aron, además de la importancia de la relación con el cristianismo. Girard espléndidamente observa que «el devenir del mundo escapa de nuestras manos y, no obstante, sigue estando en ellas». Y a partir de este predicamento adopta una postura personal hacia la revelación del Nuevo Testamento. Se alude a un pasaje que a él mismo le sugiere «sorpresa» y «fascinación», la «formidable resistencia pasiva que ese mensaje encuentra», especialmente a raíz del hegelianismo. El giro que supone esta «revelación», bastante cercana a la resistencia pasiva, «nos enseña que la reconciliación no es inmanente al movimiento de la historia» (Girard 2011, 102), lo que según él convierte en contemporáneo nuestro a Pascal y no a Hegel. Aunque esta revelación es central —y con ella, en cierto modo, lo es la «resistencia pasiva»—, su carácter sigue siendo oscuro. Empero, el tema de la resistencia se retoma en otro lugar en el que resulta decisiva, esta vez al final de la sección «El duelo y la reciprocidad», en el que reflexiona sobre el ejemplo de Dreyfus y los dreyfusards. Girard describe el asunto como un tema «típicamente

clauswitziano» en el que las necesidades percibidas del mando militar prevalecieron sobre las necesidades políticas y estatales. Como si siguiera respondiendo a la anterior pregunta de Chantre, apoya la oposición de los dreyfusards a la injusticia patente empleando, aquí sí, la palabra «resistencia».

Los dreyfusards opusieron resistencia en ese momento, no pensaron que la condena iba de suyo, que se inscribía en una necesidad que debía alcanzar el extremo de su tendencia, que llegado el momento se daría la rehabilitación del capitán. Porque soy apocalíptico, rechazo toda forma de providencialismo. Hay que luchar hasta el final, aunque uno piense que ese es un «vano intento» (Girard, 2011).

La negativa a aceptar cualquier providencialismo o resolución hegeliana también es válida para la escalada satánica: deberá resistirse hasta el final. En cambio, y a pesar de esta apasionada manifestación de resistencia, el tema en cuestión se difumina una vez más.

La resistencia vuelve a surgir por última vez en una serie de páginas de gran alcance sobre la experiencia de la resistencia francesa en la sección «Francia y Alemania». Chantre formula de nuevo una pregunta directa, tanto más poderosa dado el contexto de la resistencia francesa a la Alemania nacionalsocialista.

Usted razona atento a las «grandes masas», por lo cual encara la historia en períodos prolongados y según una perspectiva apocalíptica. ¿Eso no le hace minimizar la ética de la Resistencia, que fue esencial en el relanzamiento de la idea europea? (Girard 2011, 321).

La respuesta improvisada de Girard es a la vez directa y evasiva, y comienza hablando de la figura de Charles De Gaulle y de la admiración que sentía hacia el general por «haber escapado gloriosamente a ese espíritu de dimisión» (Girard 2011, 322). Con este espíritu de renuncia o dimisión, sin embargo, resulta que Girard no se refiere a la Francia de principios de los 40, sino a la Francia de los años 30, a esa «fuerza de inercia» que, lejos de ser una capacidad de resistencia a la violencia, contribuyó a su retorno con el punto de vista derrotista de que «los franceses sabían que no

resistirían un ataque alemán» (Girard 2011, 320). No obstante, Girard cita también al propio De Gaulle, quien dijo que «Francia no siguió a la Resistencia, o que la Resistencia no pudo reunir a los franceses» (Girard 2011, 322). Esta aparente minimización del papel de la resistencia precede a una digresión sobre Jacques Maritain en la que Girard afirma: «Por ello, bajo ningún aspecto minimizo lo que usted denomina “ética de la Resistencia”» (2011, 323). Inmediatamente después volvemos al general, quien «no se hacía ilusión alguna con la Resistencia» (2011, 323), pero en su llamada a la resistencia situó lo político sobre lo militar, provocando el siguiente comentario cauteloso de Girard: «Eso forja la utopía de la Resistencia, cuya magnitud no minimizo en medida alguna» (Girard 2011, 323). Tras citar a Bloch y Cavaillès, llega finalmente Girard a una definición de resistencia mediante una cita de Pascal: «Al no poder fortalecer la justicia, justificaron la fuerza». La primera observación de Girard es que «las armas no deben ser otra cosa que un medio para “fortalecer la justicia” contra aquellos que “justifican la fuerza”» (2011, 326), un punto de vista con el que parece admitir la justificación de la resistencia armada. Esto da paso a un segundo fragmento bastante desconcertante:

Usted notará que en ese punto volvemos a encontrar la intensificación recíproca de la violencia y de la verdad: verdad que refuerza una violencia que de nada vale, en cambio, contra la verdad. No hay otra definición de la resistencia, a mi criterio. Sirve para cada uno de nosotros en los días de hoy (Girard 2011, 326).

Esta definición de resistencia —bastante cercana a Gandhi en cuanto al énfasis del poder de la verdad en la interrupción del ciclo de la escalada— continúa de todas formas siendo incierta, además de estar poco desarrollada. La discusión termina con un ejemplo sobre aquellos que arriesgaron su vida y la de sus hijos para salvar a los judíos perseguidos, aunque se presenta como una crítica a cualquier noción de resistencia pura: «Pensar en términos de Resistencia y Colaboracionismo es siempre permanecer dentro de los encuadres míticos, aferrarse a diferencias, que eran tanto más difusas de lo que se piensa» (2011, 327). Podría parecer como si Girard considerase que los justos que salvaron a los judíos, quienes actuaron según la verdad y la conciencia, no necesariamente resistieron o que sus acciones no deberían considerarse una

resistencia opuesta a la colaboración.

La conclusión que parece inevitable es que Girard apenas ve hueco para la resistencia en este proceso de consumación de Clausewitz. Aparentemente, la escalada de violencia no ha dejado ningún recurso para la resistencia. El fin apocalíptico de cualquier capacidad de resistencia es la victoria de Satán, pero mantiene un hálito de esperanza en el renacimiento cristiano de la conciencia. Sin embargo, ni siquiera esto cuenta como resistencia. El consumo violento de cualquier capacidad de resistencia fue también adoptado, como veremos más adelante, por Chamouray en la muy explícita obra posclausewitziana *The Man Hunt*. Pero aquí se ignora la experiencia histórica de la resistencia no violenta, especialmente la de Gandhi y sus debates. La figura de Gandhi apenas aparece en la obra de Girard y la asfixiante proximidad del apocalipsis a su pensamiento se debe a la ausencia de un principio constructivo de resistencia no violenta o, quizás, a la falta de desarrollo de cualquier postura sobre lo que Clausewitz quiso decir con «capacidad de resistencia».

La no violencia y la capacidad de resistencia

La ontología de la guerra acaba llegando a la paz;
pero la paz del imperio llega a la totalidad.

Levinas

En un ensayo sobre el resistente Jacob Gordin publicado en *Difícil libertad*, Levinas afirmó con rotundidad que «nuestro tiempo no tiene necesidad de ser convencido del valor de la no-violencia» (Levinas 1990, 171). Esto provocó la respuesta de Jean-Marie Muller quien, por el contrario, pensaba que todavía había mucho que aprender de la no violencia (Muller, 54). El trabajo de Muller sobre la filosofía de la paz, *El principio de no-violencia. Recorrido filosófico* (1996), se basa en gran medida en Gandhi y, junto a los análisis históricos y teóricos de Jacques Sémelin sobre la «resistencia civil», propone una filosofía constructiva de no violencia. Ambos están convencidos de que es necesario sustituir la oposición de la violencia y la contraviolencia por una que enfrente la violencia y la no violencia, no solamente con el objetivo de

escapar del predicamento de la escalada descrita por Clausewitz, sino también debido a la primacía ética de una subjetividad y moral no violentas. Más allá del apocalipsis violento descrito por Girard, Muller observa el surgimiento potencial de un «civismo de no violencia» (Muller, 305), mientras Sémelin describe una resistencia doble con un polo negativo y desafiante que rechaza la servidumbre, y una «resistencia cultural afirmativa» basada en una identidad y una legitimidad distintas de las del adversario (Sémelin, 41). Sin embargo, estas afirmaciones sobre los principios y la cultura de la resistencia no violenta definidas contra Clausewitz y Girard no aprecian plenamente la fuerza de la reflexión de Levinas sobre la resistencia violenta y no violenta, su advertencia de que «la moral es una farsa» y su insistencia en que reflexionemos sobre la oscura gravedad de lo que significa ser un sujeto de resistencia.¹⁶

La afirmación de Levinas respecto al valor de la no violencia formó parte de una crítica mucho más amplia del «ideal humanista» de la historia y la filosofía occidentales dado que «ignora completamente a los vencidos, a las víctimas y a los perseguidos, como si no tuviesen significación alguna» (Levinas 1990, 170). Se refiere aquí a las llamadas a la no violencia emitidas sobre las bases de este humanismo como una denuncia de «la violencia gracias a la cual ha sido posible esta historia sin que esta contradicción las incomode» y, por tanto, como un ejemplo de la no violencia de los «vencedores» que Clausewitz afirmó que siempre era deseable el día después de una victoria violenta.

En cuanto a tal no violencia pacificada, Levinas continúa implacable:

La denuncia de la violencia es arriesgada, en tanto que puede convertirse en una violencia y arrogancia: de una alineación, de un estalinismo. La guerra contra la guerra perpetúa la guerra despojándola de su mala conciencia (Levinas 1990, 171).

Mientras que la experiencia del siglo XX muestra el «valor de la no violencia», esta última necesita investigarse más minuciosamente y complementarse con una «nueva reflexión acerca de la pasividad» y del sufrimiento. Sin esto, la filosofía de la resistencia no violenta corría el riesgo de convertirse en un moralismo que negaba superficialmente los síntomas de la violencia sin reconocer cómo la

no violencia permaneció integrada en la guerra y, precisamente, en la violencia. Como tal, siempre sería vulnerable a los argumentos apocalípticos como los de Girard o a convertirse en una violencia aún mayor.¹⁷ Para Levinas, el valor de la no violencia debe demostrarse frente a las demandas más fuertes de guerra.

Levinas se había embarcado ya en este proyecto en *Totalidad e infinito*, una reflexión sostenida sobre la guerra con sus orígenes en la experiencia del autor como prisionero de guerra. El texto comienza con una advertencia sobre la importancia de saber «si la moral no es una farsa», buscando la lucidez a este y otros aspectos en «la apertura del espíritu sobre lo verdadero» o en «entrever la posibilidad permanente de la guerra» (Levinas, 21). El punto de partida de Levinas en *Totalidad e infinito* es totalmente clausewitziano: la guerra «suspende la moral», «despoja a las instituciones y obligaciones eternas de su eternidad» y anula «los imperativos incondicionales» de sus necesidades. Levinas radicaliza a Clausewitz de un modo que se anticipa a Foucault y define la política como «el arte de prever y ganar por todos los medios la guerra» (Levinas, 21). La primera página de *Totalidad e infinito* continúa implacable: la guerra es la revelación del ser, la verdad de lo real, desgarrar las palabras, quema los decorados de la ilusión, lleva a «la movilización de los seres, anclados hasta aquí en su identidad» (Levinas, 21). La violencia de la guerra descrita por Levinas

[...] no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, en hacerles traicionar, no solo compromisos, sino su propia sustancia; en la obligación de llevar a cabo actos que destruirán toda posibilidad de acto (Levinas, 21).

La guerra continúa incluso cuando parece que hay paz: «la paz de los imperios salidos de la guerra se funda en la guerra» (Levinas, 22). Esto deja a la violencia en el seno de la no violencia pacificada. La no violencia es, desde esta perspectiva, la pacificación imperial, la noción del «alma bella» hegeliana que no quiere reconocer que el disfrute de la paz en la no violencia se encuentra totalmente implicado en una violencia previa y subsistente.

Sin embargo, Levinas señala hacia un punto exterior de la guerra en

su afirmación de que la expresión de la guerra es la totalidad. Contra esta totalidad, plantea una «escatología profética» y no un apocalipsis de la escalada, como hizo Girard, sino una ruptura con «la totalidad de las guerras y de los imperios en los que no se habla» (Levinas, 23). Esta resistencia muda no es la de «un subjetivismo impotente y desligado del ser», sino su infinito. Con esto, la introducción a Totalidad e infinito parece abrirse a la posibilidad de un fin de la guerra gracias a la no violencia expresada en términos de alteridad y el advenimiento de lo otro. Sin embargo, esto no es más que un alivio momentáneo.

Más adelante en el texto, especialmente en la sección «La relación ética y el tiempo», la alteridad y el infinito se ven implicados en una guerra que a su vez «supone seres estructurados de otro modo que como partes de una totalidad» (Levinas, 222). Esta última sección es uno de los pasajes más antiguos de Totalidad e infinito, que se remonta a los temas abordados en los diarios de Levinas como prisionero de guerra bajo el título «dialéctica de la violencia», y de ahí que se identifique como uno de los orígenes de la ética levinasiana o, más bien, «estrategia».

La primera sección del capítulo «La relación ética y el tiempo», «El pluralismo y la subjetividad» de Totalidad e infinito, aporta una descripción rigurosa de una subjetividad resistente que emerge de la premisa clausewitziana sobre la primacía del enemigo. El objetivo de Levinas es la paz escatológica, no la pacificación imperial de la totalidad, porque «solo los seres capaces de guerra pueden elevarse a la paz. La guerra, como la paz, supone seres estructurados de otro modo que como partes de una totalidad» (Levinas, 222). Por lo tanto, la guerra y la violencia se distinguen de la «limitación» o competición por los escasos recursos de una totalidad, o incluso por «la oposición lógica del uno al otro por la cual el uno y el otro se definen en una totalidad abarcable panorámicamente y en la que tendría origen su oposición» (Levinas, 222). En contraposición a esta percepción de la guerra y la violencia como la última instancia de la negociación de una relación dentro de la totalidad, Levinas establece un compromiso claro con el concepto de guerra absoluta de Clausewitz, el concepto de una guerra que trasciende, e incluso se dirige, a la totalidad imperial y su paz:

En la guerra, los seres se niegan a pertenecer a una totalidad, rechazan la comunidad, rechazan la ley; ninguna frontera detiene el uno en el otro y lo define. Se afirman reascendiendo la totalidad, cada uno se identifica, no por su lugar en el todo, sino por su sí (Levinas, 222).

En este momento, las lecturas moralistas de Levinas se trasladan rápidamente a una crítica del sí mismo en nombre de la infinitud del rostro del otro. Levinas también parece concederse la licencia de moverse rápidamente hacia la ética, pero partiendo de la inquietante premisa clausewitziana de que el otro es el enemigo.

Levinas persigue la idea de alteridad como hostilidad hasta el punto de constituir una visión implacable de la subjetividad resistente. El yo que se afirma a sí mismo solamente puede hacerlo ante un enemigo, un concepto expresado por este autor mediante la afirmación de que «la guerra supone la trascendencia del antagonista» (Levinas, 222). El enemigo «apunta a una presencia que viene siempre de otra parte, a un ser que aparece en un rostro. No es la caza, ni la lucha con un elemento» (Levinas, 222).¹⁸ Como en Clausewitz, el encuentro con el enemigo se caracterizaba por la casualidad y el riesgo; para Levinas, la «ruptura de la totalidad» tiene lugar gracias a «la posibilidad que conserva el adversario de desbaratar los cálculos mejor establecidos... Los cálculos que permiten determinar la resultante de las fuerzas en una totalidad, no deciden la guerra» (Levinas, 223).

La afirmación del sí mismo fuera de los términos suministrados por una totalidad depende del enemigo y, por este motivo, «los - adversarios se buscan» (Levinas, 223). La posibilidad de una guerra entre seres fuera de la totalidad es asimismo la posibilidad de paz, pero basada más en una percepción muy distinta de la comunidad, la subjetividad y la relación, que en los intercambios entre las pacificadas almas bellas de la totalidad imperial.

Esta concepción de paz requiere una percepción de la libertad diferente con respecto a tales subjetividades hostiles. Levinas empieza mostrando la contradicción contenida en la propia noción de libertad como autonomía, esa «libertad» propuesta por Rousseau y Kant en la que la libertad se impone a sí misma la ley —fundando así una totalidad— a la que luego se somete libremente. Levinas

rechaza formar parte del ensayo de las aporías de la autonomía en lo que él describe como «el gran drama del pensamiento contemporáneo» (Levinas, 223) ya que —y aquí de nuevo coincide con Clausewitz— «en la relación que no constituye totalidad los seres en guerra no pueden ser descritos por la libertad» (Levinas, 224). En su lugar, trata de pensar hacia una libertad, primero resistente y luego anárquica. El argumento que él mismo aporta parece una sombría despedida de Heidegger y su punto de vista de la libertad como «ser para la muerte» en la sección II del capítulo 2, Gozo y representación. Un ser en guerra, un sujeto expuesto a su enemigo, es «un ser a la vez independiente del otro y sin embargo ofrecido a él, es un ser temporal: a la violencia inevitable de la muerte opone su tiempo, que es el aplazamiento mismo» (Levinas, 224).

El sujeto resistente siempre está condicionado por la muerte en manos del enemigo, en el sentido de que el enemigo ya ha acabado con su vida, y, por consiguiente, cualquier momento del que disfrute se habrá ganado al enemigo en una guerra por el tiempo:

El tiempo es precisamente el hecho de que toda la existencia del ser mortal —ofrecido a la violencia— no es el ser para la muerte, sino el «aún no» que es una modalidad de ser contra la muerte, una retirada frente a la muerte en el seno mismo de su cercanía inexorable (Levinas, 224).

Por tanto, el «ser para la muerte» de Heidegger es para Levinas mero sentimentalismo; lo que se necesita es un ser para la vida frente a una muerte inminente e ineluctable a manos del enemigo.

Son la hostilidad y la guerra las que dan forma a una subjetividad resistente y evitan que la moral sea una farsa:

En la guerra se acerca la muerte a aquel que se aleja de ella, a aquel que por el momento existe completamente. En la guerra se reconoce así la realidad del tiempo que separa el ser de su muerte, es decir, aún la realidad de un ser consciente de su interioridad (Levinas, 224).

La guerra hace jirones en el telón revelando que la vida no es un regalo, sino que se ha ganado y debe asegurarse continuamente en

unas condiciones de riesgo y hostilidad. La paz y la seguridad —el lujo del Das Mann de Heidegger— no pueden darse por sentado; hay que mostrarse expectante ante el enemigo siempre y el sujeto debe llevar a cabo una guerra de guerrillas perpetua si su intención es sobrevivir:

Es necesario tener en cuenta —pero ¿cómo?— la astucia del adversario que no se mide en fuerzas. Y mi astucia aplaza lo inevitable. Para tener éxito, el golpe debe darse allí donde el adversario se ha ausentado; para estar prevenido, hay que retirarse del punto en el que me toca. El engaño y la emboscada —industria de Ulises— constituyen la esencia de la guerra (Levinas, 224-5).

Como en el caso del comandante resistente Vernant, la vida y la resistencia implican ataques y estratagemas, la flexibilidad de Mao y el tacto de Clausewitz, cuyo equivalente en Levinas se encuentra en el concepto de «astucia» del cuerpo y el discurso.

La noción emergente y todavía incierta de Levinas sobre la libertad resistente incluye una relación compleja y ambivalente con la violencia. El ser que vive resistiendo a su enemigo «se expone, pero también se opone a la violencia. No le ocurre como ocurre un accidente a una libertad soberana» (Levinas, 224). La violencia no se limita a una simple casualidad de un ser libre asegurado por sus propias leyes, sino que para Levinas constituye «el hecho original». Este ser cuenta con un «aplazamiento en el tiempo», ese es su predicamento. «La libertad es solo su aplazamiento en el tiempo» (Levinas, 224). Al sujeto resistente, en cierto sentido, ya se le ha matado. Su libertad es:

[...] originalmente nula, ofrecida en la muerte al otro, pero en la que el tiempo surge como un escape... Escape o distensión, aplazamiento por el cual nada es aún definitivo, nada es consumado, astucia que encuentra una dimensión de repliegue, allí donde lo inexorable es inminente (Levinas, 224).

Sin embargo, la exposición a la violencia es a su vez la oposición a la misma y, con ello, un indicio de paz o no violencia que va más allá de la pacificación y la seguridad ilusoria que esta concede.

Levinas acaba esta sección crucial de Totalidad e infinito con una

profunda reflexión sobre la exposición y la oposición a la violencia.

Lo hace mediante la reorientación de los términos «sí mismo» y «enemigo», reflexionando sobre el hecho de que yo soy el enemigo del sí mismo de mi enemigo, que todo lo que mi enemigo es para mí, yo lo soy para él. Como consecuencia, «la guerra solo puede producirse cuando se ofrece a la violencia un ser que aplaza su muerte» (Levinas, 225), que supone una afirmación de la exposición mutua: Yo, como yo mismo y como el enemigo de mi enemigo, me uno al enemigo cuyo sí mismo es como mi enemigo en un predicamento compartido de la violencia. Por otra parte, esta postura está abierta a la escalada o, en términos de Levinas, a una «negación ilimitada», una destrucción mutua.

A pesar del enemigo y de «su inserción en el campo del poder», esto puede resultar una estratagema y, consecuentemente, el riesgo de exposición es alto; el enemigo debe considerarse ahora infinito y, por consiguiente, «la violencia solo puede apuntar a un rostro» (Levinas, 225).

Es este el predicamento que para Levinas constituye el punto de partida adecuado para pensar sobre la paz y la no violencia. Levinas avanza muy rápidamente hacia la afirmación de que la transcendencia negativa del enemigo no es más que un aspecto de la transcendencia del Otro en general, que «se manifiesta positivamente en la resistencia moral del rostro a la violencia del asesinato» (Levinas, 225). Esta resistencia no violenta parece que «sostiene la guerra» como una resistencia a la violencia en forma de una «relación asimétrica con el Otro que, infinito, abre el tiempo, trasciende y domina la subjetividad», lo que le sirve para «solicitar una respuesta» (Levinas, 225) que no necesariamente tiene que ser la guerra.

El trabajo posterior de Levinas buscó completar esta intuición de una relación no violenta con el Otro, pero es importante recordar aquí que desde el principio se identifica con el predicamento de la resistencia, ya sea con respecto al Otro como enemigo o al predicamento en el que el Otro aparece como el enemigo.¹⁹ Lo que surge es una descripción implacable de la subjetividad resistente, que no goza de libertad como una autonomía, pero que se encuentra a sí misma en el predicamento de la supervivencia. Esta

subjetividad se encuentra también suspendida entre la violencia y la no violencia, y vive una vida cuyo tiempo no está ni asegurado ni garantizado, sino que únicamente se ha ganado o asegurado de forma provisional en contra del azar y la adversidad.

SUBJETIVIDADES RESISTENTES

Modos de resistencia

El sujeto resistente no goza de libertad; al contrario, se ve inmerso en un predicamento que no admite el lujo de la posibilidad. En este sentido, tal como nos enseñó Levinas, las subjetividades resistentes se alejan de la aventura revolucionaria moderna que constituye la búsqueda de la libertad a través de la autonomía planteada inicialmente por Rousseau y Kant. Su resistencia debería injertarse en la posibilidad revolucionaria —el movimiento obrero constituye un modelo de tal complicado injerto y veremos que han existido otros—, pero la resistencia y la búsqueda de la libertad no gozan de una armonía preestablecida. La resistencia se aproxima más a la doctrina premoderna de las virtudes que al valor moderno de libertad: responde a una implacable demanda de justicia con acciones caracterizadas por la fortaleza o la capacidad de mantener la valentía durante un largo periodo de tiempo sin certeza alguna del resultado, junto a la prudencia en la elección y el despliegue de medios limitados.

Clausewitz tuvo poca paciencia con la retórica de la libertad, cuya verdad vio realizada en el imperio napoleónico. Su interpretación de Kant no favoreció la categoría modal de la posibilidad y, con ello, la libertad del sujeto con respecto a la suma de sus apariciones, sino la categoría de la realidad. La relación entre el sujeto resistente y sus apariciones supuso un desafío, regido por la oportunidad y la hostilidad, destinado a la materialización de la capacidad de resistencia frente a este predicamento. Dicha materialización debe tener lugar bajo el signo de la posibilidad como la materialización revolucionaria de la libertad, pero puede recurrir también a la tercera categoría modal de la necesidad en la que no hay otra opción más que la resistencia. El sujeto resistente que se enfrenta al azar y a la violencia, y que sufre «los tiros penetrantes de la fortuna injusta», es desprovisto del lujo del azar entre los posibles resultados. Cuando se disloca el mundo, la «maldita suerte» del sujeto resistente se ocupa de volver a colocarlo y las modalidades

apropiadas para «volver a colocarlo», como Hamlet aprendió a su costa, son la realidad y la necesidad.

Por tanto, las subjetividades resistentes no gozan de la libertad de la posibilidad, sino de la mera capacidad para resistir ante la hostilidad y el azar. La categoría modal de la realidad corresponde a esta capacidad y se expresa en los términos de la distensión del evento: la capacidad de resistencia no se encuentra en un presente puntual, sino a caballo entre el pasado y el futuro. La subjetividad resistente está muerta en cierto sentido, una subjetividad póstuma evocada por Bakunin en *El catecismo revolucionario* y que se hizo eco en la declaración ante una corte marcial del revolucionario alemán Leviné, quien dio a los comunistas por muertos de permiso:¹ deben vivir como si su muerte hubiese ya sido decretada por el enemigo; no tienen derecho a la vida, su supervivencia está en manos del destino.² La imperiosa necesidad de resistir es la que intensifica su capacidad de resistencia. En Mao, Fanon y los zapatistas se da este presente muerto con diferentes grados de afirmación; los tres simbolizan la subjetividad resistente descrita por Clausewitz en los términos del Aktus de la resistencia.

La capacidad de resistencia se da en un sujeto que debe resistir.

La clásica expresión de la resistencia necesaria se ve representada en el juramento de Gandhi, que formuló en las luchas satyagraha de Sudáfrica a partir de la expresión previa swaraj en hindi y desarrolló ampliamente en sus escritos desde prisión de mediados de los años 20, en especial en el díptico *Satyagraha en Sudáfrica y Autobiografía. La historia de mis experimentos con la verdad*. Un rasgo llamativo de los diversos cánones de las reglas gandhianas para la constitución del satyagrahista o de la resistencia no violenta es el desprecio por la posibilidad. En el Aktus de la resistencia, el sujeto resistente responde a un predicamento de necesidad mediante la materialización de la necesidad en su subjetividad; las condiciones represivas e intolerables provocan una respuesta que rompe irreversiblemente con estas condiciones. Además, esta rotura adopta varias formas, reactivas o afirmativas, expresadas en la acción violenta, la venganza o el juramento y la invención de la comunidad.³

La formación de la capacidad de resistencia de un sujeto puede

darse de varias formas, ya sea a través de la comunicación, de actos discretos y de debates, o mediante la creación de instituciones civiles y militares. La capacidad de resistencia puede emerger de forma reactiva como respuesta a un predicamento de opresión, manifestándose por sí sola en actos espontáneos de violencia que desafían condiciones intolerables. Sin embargo, la subjetividad específica de la resistencia violenta que agrede a la represión se ve moldeada por el enemigo, aunque inicialmente es una resistencia de *ressentiment* o resentimiento. Veremos cómo Fanon diagnosticó esta subjetividad en Los condenados de la tierra. No obstante, este momento de resistencia reactiva es volátil y vulnerable, y necesita de algún modo transformarse en una resistencia creativa y afirmativa que no solamente constituya una reacción a un predicamento intolerable, sino que se transforme a sí misma y a su condición mediante el ejercicio de la resistencia, la materialización de su capacidad para resistir.⁴ Salir de la lógica de *ressentiment* y la invención de nuevas formas de subjetividad resistente se logra en la tradición marxista mediante la conciencia, aunque también hay otras vías. Una de ellas sería la consagración de la violencia, la creación de subjetividades mediante el ejercicio de la violencia extrema, una vía que entraña el riesgo de acabar en *ressentiment* y en una escalada de la violencia. Otra vía sería mediante la invención de nuevas formas de solidaridad y subjetividad —la formación de nuevas habilidades de resistencia— mediante intentos de escapada de la lógica de oposiciones y de la treta de la escalada en los términos del enemigo.

Las salidas del curso del mundo a través de juramentos y -comunidades, y la invención de nuevas habilidades y sujetos caracterizan estas subjetividades resistentes afirmativas.

El capítulo comienza con un análisis de la realidad de la violencia en la subjetividad resistente forjada durante las violentas luchas anticoloniales y se centra en el trabajo de Frantz Fanon. Por ello, debemos analizar el regreso a las formulaciones clauswitzianas sobre el sujeto resistente propuesto por Schmitt y Jünger en la figura del partisano. Teniendo en cuenta esto, debemos considerar las variantes de la necesaria resistencia no violenta, originalmente sostenida por Gandhi; una resistencia basada en el juramento del sujeto entregado a sí mismo al *satyagraha* y otra basada en la

resistencia afirmativa de las mujeres a la lógica y a las instituciones de guerra durante la ocupación de Greenham Common. La invención de una híbrida capacidad de resistencia sostenida por la resistencia indígena de los zapatistas antecede a la interpretación de Genet como la figura de un sujeto resistente total que confirma la capacidad de resistencia en el ámbito de la opresión sexual, racial y militar.

Resistencia anticolonial

La obra de Frantz Fanon (1925-61) conforma uno de los análisis más sofisticados e inquebrantables de la constitución de la subjetividad resistente violenta. Fue un combatiente activo de las Forces françaises libres después de 1943. Recibió la condecoración de la Croix de Guerre, pero no se ilusionó demasiado con la «falsa ideología» por la que había luchado. Su experiencia de combate le dejó con lo que Magali Bessone había descrito acertadamente como «le sentiment d'une mort en suspens» (Fanon 2011, 25), el sentimiento de estar ya muerto o desprovisto de toda posibilidad, que caracteriza muchas de las expresiones de la subjetividad resistente. Sus estudios médicos y filosóficos le llevaron a obtener el título de psiquiatra tras una tesis que plasmó en la obra *Piel negra, máscaras blancas*, publicada en 1952 mientras trabajaba en el hospital de Saint-Alban bajo la dirección de François Tosquelles. Esta obra fue la última tesis de una extraordinaria trilogía sobre medicina, que fue elaborada en el ámbito de Saint-Alban y contribuyó a la teoría y a la práctica de la psiquiatría resistente junto a *Le vécú de la fin du monde dans la folie* de Tosquelles (1947) y *Essai sur la conation esthétique* de Jean Oury (1950).

Tosquelles propuso en su tesis una etiología de la psicosis, derivada de la vivencia del fin del mundo, al observar en la enfermedad mental tanto una resistencia a esta vivencia como el principio de la salvación en la reconstrucción del mundo. Mientras que Oury en su tesis se centró en la creatividad y la reconstrucción, Fanon investigó la resistencia violenta al fin del mundo y las dificultades a las que se enfrenta un sujeto resistente antes de llegar al punto exacto en el que la creatividad se hace posible. Como Tosquelles y Oury, Fanon estaba convencido de que la «alienación» mental era inseparable de la alienación social, económica y cultural y, a partir de esta

percepción, inició su investigación sobre las patologías de la subjetividad colonial que culminaría en *Los condenados de la tierra* (1961). Tras tres años como médico-chef en el hospital de Blida-Joinville en Argelia, Fanon renunció en 1956 para convertirse en activo de la resistencia argelina contra el dominio colonial francés.

El diagnóstico de Fanon del recurso a la violencia como una expresión reactiva de la capacidad de resistencia se ha confundido de manera generalizada con la defensa de la violencia. El prólogo de Sartre a *Los condenados de la tierra* es una versión sutil de esta misma línea de interpretación que sitúa la violencia en el contexto de la neurosis colonial. Para Sartre, la violencia es terapéutica. Sirve para «recomponer» la subjetividad dañada; es una forma de creatividad expresamente diferenciada de, según Fanon, «una absurda tempestad o la resurrección de instintos salvajes o siquiera un efecto del resentimiento» (Fanon, 441); se dice incluso «que como la lanza de Aquiles, puede cicatrizar las heridas que ha infligido» (Fanon, 448). Estos puntos de vista son totalmente coherentes con una interpretación particular de Tosquelles sobre la psicosis y la reconstrucción de una subjetividad dañada, pero no hacen justicia a la complejidad del diagnóstico de Fanon respecto al papel que desempeña la violencia en la neurosis colonial.

El destino del pensamiento de Fanon se parece en muchos sentidos al de Clausewitz; en ambos, el diagnóstico de un predicamento de violencia se ha confundido con su defensa; en ambos, la reflexión sobre la complejidad de la resistencia se ha simplificado en una oposición maniquea. El impulso de la escalada de violencia analizada por Clausewitz es el extremo lógico de la hostilidad abstracta, pero también es, históricamente, un predicamento específico. Se observa una postura similar en el completo análisis que Fanon realiza sobre la relación colonial en el primer capítulo, «La violencia», de *Los condenados de la tierra*. Desde el principio, el escenario colonial descrito por Fanon se asemeja en muchos aspectos al Clausewitz más clásico: existen dos antagonistas —el colono y el colonizado— que se enfrentan entre sí en posturas muy cercanas a la hostilidad absoluta. La lucha por la descolonización no solo recuerda la guerra absoluta clausewitziana. En una declaración que hace eco de algunas de las formulaciones de De la guerra tanto en su articulación como en su contenido, Fanon escribió:

La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de esa especie de sustanciación que segrega y alimenta la situación colonial. Su primera confrontación se ha desarrollado bajo el signo de la violencia y su cohabitación —más precisamente la explotación del colonizado por el colono— se ha realizado con gran despliegue de bayonetas y de cañones (Fanon, 452).

Las escenas de *ressentiment* y violencia que Fanon describió empeoran y toman posiciones en este escenario de escalada de la hostilidad colonial.

No obstante, Fanon destaca también que esta abstracción, esta «alienación» —si empleamos el término en el sentido psiquiátrico utilizado en *Piel negra, máscaras blancas*— es el producto de determinados procesos históricos. Esta afirmación se repite a lo largo de

«La violencia» y tal vez de una forma más gráfica en la siguiente expresión: «el colonialismo, lo hemos visto, es justamente la organización de un mundo maniqueo, de un mundo dividido en compartimientos» (Fanon, 488). El mundo maniqueo, creado por un dios loco y controlado por fuerzas demoníacas, es el teatro de la lucha entre la luz y la oscuridad, es el mundo cuya lógica apocalíptica Girard descubrió posteriormente en *De la guerra de Clausewitz*. Para Fanon se trata, sin embargo, de un mundo de alienación, en todos los sentidos de mundo, creado por la violencia colonial, una violencia abstracta que provoca respuestas que originan una escalada destructiva mutua.

El análisis de Fanon de este proceso se aproxima a la comprensión de Tosquelles sobre la etiología de la psicosis de la vivencia del fin del mundo. Los colonizados experimentan la violencia colonial como si del fin del mundo se tratase, por lo que sus respuestas son apocalípticas.

La violencia colonial es «la violencia pacífica en la que está inmerso el mundo contemporáneo»: esa paz, como Clausewitz observó con cinismo, que el vencedor anhela por encima de todo. Sin embargo, la pacificación que ha destruido al mundo colonizado provoca una respuesta violenta.⁵ En la época de la lucha anticolonial, «los

colonizados están convencidos de que ahora se juega su destino. Viven en una atmósfera de fin del mundo y estiman que nada debe escapárseles» (Fanon, 485). Fanon describe varios métodos por los que se permitió el fin violento del mundo —la religión, el ilusionismo— antes de adoptar la solución de la contraviolencia directa. El delirio provocado por el fin del mundo precolonial se encuentra con la verdad catártica de la violencia: «Después de años de irrealismo, después de haberse revolcado entre los fantasmas más increíbles, el colonizado, empuñando la ametralladora, se enfrenta por fin a las únicas fuerzas que negaban su ser: las del colonialismo» (Fanon, 468). Aunque esta violencia terapéutica es en sí misma ambigua, la hostilidad, como ya demostró Clausewitz, se alimenta de la escalada de violencia: el colonialismo «es la violencia en estado de naturaleza y no puede inclinarse sino ante una violencia mayor» (Fanon 470), una postura intransigente que solo puede emanar de un proceso de escalada de violencia.

Antes de la ambigüedad de la violencia —su naturaleza de reacción solicitada se disfrazaba de autonomía—, Fanon se cuestionaba «¿Qué es pues, en realidad esa violencia? La respuesta lo condujo a una dura reflexión sobre la constitución de una subjetividad resistente.

La realidad de esta violencia «es la intuición que tienen las masas colonizadas de que su liberación debe hacerse, y no puede hacerse más que por la fuerza» (Fanon, 480). La alianza modal de necesidad («debe hacerse») con la realidad de resistirse a un predicamento de opresión intolerable avanza hacia la violencia, una respuesta a la que Fanon se acerca en términos de una impaciencia insoportable, pero que puede mostrarse vulnerable y peligrosa para sí misma, un fracaso en potencia representado en el precedente de la revuelta de los esclavos espartaquistas contra el Imperio romano: «Los hombres colonizados, esos esclavos de los tiempos modernos, están impacientes. Saben que sólo esa locura puede sustraerles de la opresión colonial» (Fanon, 480).

El peligro, sin embargo, de oponer una resistencia desesperada contra la opresión delirante es de un error estratégico, de llevar la lucha al terreno de la violencia donde, en el caso de una escalada de violencia, la suerte estará siempre a favor del enemigo colonial.

Fanon juzga esta impaciencia estratégicamente, sin adoptar la posición que defiende que «las masas [colonizadas] van muy deprisa» (Fanon, 481); sin embargo, su texto advierte sobre los riesgos estratégicos de ceder la iniciativa (y, por tanto, el tiempo) al enemigo. Aquí, como ya hizo en *Piel negra, máscaras blancas*, ofrece un «análisis clínico» de los efectos de la alienación en la subjetividad. Su análisis sobre la respuesta reactiva e «impaciente» del sujeto resistente mediante la violencia a un predicamento violento lo entiende como un medio de «reconstruir la historia» (Fanon, 125), una historia que entraña numerosos peligros estratégicos y terapéuticos. Sobre todo, él ve a un sujeto resistente impulsado por la necesidad, primero de resistir por todos los medios a la colonización y, luego, por la búsqueda estratégica de la forma de contrarrestar la opresión mediante la creación de la capacidad necesaria para resistir. En *Los condenados de la tierra*, disecciona el *ressentiment* de la violencia que, como insistió Nietzsche, se encuentra en su propio estilo creativo, como un intento de materializar una resistencia necesaria mediante la propia violencia.

Hacia el final del capítulo «La violencia», Fanon describe en términos clausewitzianos la complicidad mutua de los enemigos en un escenario de escalada de violencia recíproca:

La violencia del régimen colonial y la contraviolencia del colonizado se equilibran y se responden mutuamente con una homogeneidad recíproca extraordinaria. [...] El desarrollo de la violencia en el seno del pueblo colonizado será proporcional a la violencia ejercida por el régimen colonial impugnado (Fanon, 492).⁶

Las consecuencias de las subjetividades resistentes son dobles: a la vez que la violencia es irreversible y crea necesidad, también es catártica. El sujeto resistente no descubre ni la libertad ni la posibilidad, sino su propia necesidad de resistir. Fanon describe este proceso de descubrimiento como una «costumbre absoluta», el acceso de un sujeto al terreno de la necesidad, al terreno de la muerte, lo que ilustra con un ejemplo de la resistencia anticolonial en Kenia:

Un nuevo militante era «seguro» cuando ya no podía volver a entrar en el sistema colonial. Ese mecanismo existió, al parecer, en Kenia

entre los Mau-Mau que exigían que cada miembro del grupo golpeará a la víctima. Cada uno era así personalmente responsable de la muerte de esa víctima. Trabajar es trabajar por la muerte del colono. La violencia asumida permite a la vez a los extraviados y a los proscritos del grupo volver, recuperar su lugar, reintegrarse. La violencia es entendida así como la mediación real. El hombre colonizado se libera en y por la violencia (Fanon, 489).

La violencia atrae al militante hacia una nueva necesidad, lo somete a una nueva ley implacable que, paradójicamente, se experimenta como una liberación de la antigua necesidad de la opresión colonial. Este tipo de violencia es catártica, pero quizás no es estratégicamente eficaz, y se expone a dejar consecuencias graves a los liberados, que deben ser liberados del pasado colonial pero no frente a un futuro poscolonial.

En los individuos, la violencia desintoxica. Libera al colonizado de su complejo de inferioridad, de sus actitudes contemplativas o -desesperadas. Lo hace intrépido, lo rehabilita ante sus propios ojos (Fanon, 496).

No obstante, las consecuencias de por vida de tal violenta liberación tras la resistencia pueden ser devastadoras y contradictorias, como lo fue el caso de Fanon y de la Resistencia francesa, ya que «hace poco tiempo, el nazismo transformó a toda Europa en una verdadera colonia» (Fanon, 502), que supuso una forma de lucha anticolonial en la que rápidamente todo se transformó en una represión colonial implacable. La perspectiva de Fanon sobre los peligros de la resistencia reactiva surge de su experiencia en la Resistencia francesa y representa la sutileza con la que analizó, en todos los sentidos de la palabra, las subjetividades resistentes. Esto queda lejos de la celebración de la violencia por sí misma que más tarde Arendt interpretaría en la obra de Fanon, mucho más cercana a su perspectiva de que la resistencia está siempre próxima al *ressentiment* y, con esto, a una subjetividad en peligro de asumir las cualidades de su opresor. La insinuación de Fanon sobre la resistencia afirmativa nietzscheana que manifestó explícitamente al final de *Piel negra, máscaras blancas* constituyó la invención de una vida ya sin sentido al responder a las iniciativas de la opresión y del enemigo.

La figura del partisano

En 1906, Lenin publicó un artículo sobre «La guerra de guerrillas» en el que describía este tipo de guerra usando los términos - «inevitable» y «obligatoria». Para él, el marxista se sitúa a sí mismo en el terreno del conflicto de la lucha de clases, no en el de la paz social, o más específicamente «el marxista está obligado a tomar posición por la guerra civil» (Lenin 1962, 219-20). De este modo, él ubica los signos de resistencia del partisano tanto en el ámbito local como en el universal: el partisano responde a un enemigo específico pero de acuerdo a la lucha de clases mundial. La resistencia partisana de Lenin marca una fase intermedia entre la lucha local y la revolución mundial.

El objeto de su política, como ya hemos visto previamente, era transformar la resistencia local de espontánea a planeada, la revolución mundial por medio de la conciencia o, en este caso, transformar la resistencia partisana local mediante el conocimiento de la lucha de clases mundial en una revolución mundial. Mao Zedong adoptó y modificó esta posición, más tarde criticada por Carl Schmitt quien, en un intento de afirmar una teoría de la resistencia mundial en lugar de una revolución mundial, transformó lo que para Lenin era la intermedia figura política o militar del partisano en el precursor de una época que iba más allá de la soberanía.

El pensamiento de la revolución y la resistencia mundial se encuentra ligado al destino de la dominación colonial europea, pero, a diferencia de Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, Schmitt reconoce completa y explícitamente la importancia de la resistencia en la historia mundial del anticolonialismo; se hace incluso más evidente en una entrevista que Schmitt concedió al maoísta Joachim Schickel en 1968, en la que sitúa a Mao en el contexto de la resistencia mundial o lo que él llama la «guerra del partisano».

Sí, este esquema nos conduce en repetidas ocasiones a la figura de Mao Zedong, y muchísimo más en ese momento que siete años antes, cuando escribí mi texto sobre el partisano. En el texto hablaba de Mao como el punto final y la culminación de cierto desarrollo que iba de Clausewitz a Mao pasando por Lenin. Pero, al

mismo tiempo, no me encontraba en posición de predecir que Mao tendría tanta importancia en todo el mundo, una importancia mundial, tanto en la teoría como en la práctica (Schmitt 2007, 117).

Aquí, Schmitt sitúa a Mao en una línea familiar de descendencia que va de Clausewitz a Lenin,⁷ pero destaca la «importancia mundial» de la teoría y la práctica de la resistencia de Mao. De hecho, Teoría del partisano fue más presciente de lo que Schmitt permitió, ya que en él describe a Mao como el «nuevo Clausewitz» y, con esta perspectiva, se embarcó en la interpretación de Clausewitz como un teórico de la resistencia que culminaría en su ensayo de 1967. También describe la importancia de Mao en términos de un “nuevo orden de la tierra”, y contempla su teoría y práctica como la inauguración de una época de resistencia mundial, considerándolo en muchos sentidos como el katechon del marxismo, capaz de detener la escalada de la revolución mundial o la guerra civil o de clases del leninismo. En resumen, para Schmitt, la época de la posguerra ya no es la época de la soberanía, sino la época de la resistencia total.

El interés de Schmitt en la figura del partisano y sus implicaciones en la política tiene sus orígenes no solo en Lenin y en los propios escritos de Mao, sino también en la obra de Rolf Schroers inspirada en Ernst Jünger y en la nueva y emergente comprensión de la obra de Clausewitz, pionera en la interpretación y las ediciones de Hahlweg con su enfoque en la teoría de Clausewitz sobre la guerra de guerrillas.⁸ Por consiguiente, Teoría del partisano parte de «la guerra de guerrillas que el pueblo español llevó a cabo en los años 1808 hasta 1813 contra el ejército de un conquistador extranjero» (Schmitt 2007, 3), tan importante para Clausewitz. Schmitt vio que la guerra de guerrillas española causó un efecto histórico «cuyas consecuencias hoy, en la segunda mitad del Siglo XX, cambian el rostro del mundo y de su humanidad. Produjo una teoría de la guerra y de la enemistad que, consecuentemente, desemboca en la Teoría del partisano» (Schmitt 2007, 5). Schmitt entendió que la guerra española originó las formulaciones de Clausewitz en las que ponía de manifiesto «la guerra como continuación de la política», que es «in nuce una Teoría del Guerrillero cuya lógica fue llevada hasta las últimas consecuencias por Lenin y por Mao Tse-tung» (Schmitt 2007, 8). La nueva convergencia de la política y la

violencia intuida por Clausewitz incorpora para Schmitt cambios fundamentales a nuestra noción de la política e incluso de la propia humanidad.

La obsesión de Schmitt por la interpretación filosófica reflejada en sus obras del periodo de la República de Weimar, sobre todo en Teología política y El concepto de lo político de principios de los años 20, ha desviado la atención de este cambio fundamental en su postura. En sus primeros escritos encontramos ya las investigaciones de Schmitt sobre los orígenes y la definición de soberanía —sus orígenes en las guerras religiosas europeas—, así como las características de la definición de hostilidad y del estado de emergencia. En ellos, Schmitt contemplaba la soberanía como la respuesta a la pregunta planteada por la guerra civil y religiosa europea de principios de la época moderna. Más tarde volvió a revisar estos textos a la luz de los avances de la posguerra y editó versiones revisadas de Teología política y El concepto de lo político con el título Teoría del partisano.

Esta última publicación registra el cambio radical que se había producido en el pensamiento de Schmitt desde la publicación de su teoría del orden global en El nomos de la tierra. Ahora propone que la guerra civil causada por la soberanía que originalmente ubicaba en las guerras religiosas europeas, se ha convertido en una guerra civil mundial, y ha acabado con la época de soberanía y el Estado soberano.

En su lugar, y emergiendo de forma un tanto oscura, Schmitt vislumbró una época naciente de resistencia total y de partisanos. Como ya hemos visto, en Teoría del partisano los inicios de esta investigación radican en la resistencia española frente a Napoleón, mientras que en El nomos de la tierra se atribuyen a la guerra de la Independencia griega. Este entendimiento del fin de la época de soberanía trajo consigo una apreciación del declive del marco conceptual que surgió con ella: el nexo de la soberanía, el amigo y el enemigo, y el estado de emergencia. Todos ellos son conceptos cuyo momento histórico ha llegado a su fin, según Schmitt. En lugar de la guerra entre Estados regulada legalmente y dirigida por ejércitos regulares, Schmitt ahora mira hacia el surgimiento de la figura del partisano, que busca una guerra híbrida anticolonial, civil

y de clases.

Gran parte del rigor conceptual del alejamiento de las posturas que había adoptado Schmitt en los años 20 podría atribuirse a un debate sobre el nihilismo de principios de los años 50 entre dos de sus coetáneos, Heidegger y Jünger. Heidegger siguió muy de cerca el trabajo de Jünger y a mediados de los años 30 dedicó un seminario a su libro de 1932, *El trabajador*. Años más tarde, en 1955, volvería a este autor con «Sobre la línea», una respuesta a un artículo de Jünger de 1950 e, implícitamente, a su texto político *Tratado del rebelde*, también conocido como *El Emboscado* (1951). En este texto característicamente equívoco sobre la resistencia y la figura del resistente, que también menciona la experiencia de la guerra de guerrillas española, Jünger examina los límites de la resistencia: adentrarse en un bosque implica una resistencia total.⁹ El impacto que tuvo el texto de Jünger en Schmitt se compiló en un libro, ahora injustamente olvidado, inspirado en Jünger, Celan y Char: *Der Partisan. Ein Beitrag zur politischen Anthropologie* de Rolf Schroers (1961), al que Schmitt se refiere con frecuencia y describe como un libro «especialmente importante». Schoers ve en la resistencia y el partisano o resistente la figura de la defensa y el defensor de la humanidad contra los efectos opresivos de la tecnología. Mientras Schmitt se adhiere a la identificación del partisano de Schroers como «el combatiente de la resistencia en general» y acepta el posterior punto de vista en el que se pone de manifiesto que «el luchador ilegal y activista clandestino de la resistencia está presentado como el auténtico tipo de guerrillero» (Schmitt 2007, 128), no está de acuerdo con la suposición de Schroers sobre que la postura del partisano es esencialmente defensiva y reactiva, y que se encuentra desligada de las fuerzas militares convencionales.

Otra fuente importante, aunque infravalorada, que empleó Schmitt para la revisión de los conceptos actuales de lo político fue la doctrina militar suiza. A Schmitt le impresionó mucho la obra *Resistencia total* de Hans von Dach, un manual elaborado por suboficiales suizos descrito como «un impresionante documento sobre la voluntad de resistencia total», y no solo sobre la voluntad, sino también sobre las instrucciones detalladas para su ejecución.¹⁰ Como estado de excepción de la doctrina moderna de soberanía,

Suiza se convirtió en un importante bastión para Schmitt, ya que le permitió comprender los avances globales más allá de la soberanía. El manual de Von Dach constituye a la vez una síntesis de la experiencia histórica de la guerra de guerrillas y su aplicación a la doctrina defensiva suiza de «resistencia total»; Schmitt se muestra acertadamente escéptico respecto a su intento de limitar la «resistencia hasta sus últimas consecuencias» aludiendo a los acuerdos de Ginebra. Sin embargo, la obra de Mao y el descubrimiento de la admiración de Lenin y Mao por Clausewitz fueron los puntos cruciales para Schmitt en el desarrollo de sus nuevos conceptos de lo político, en los que la soberanía va a ser reemplazada por la resistencia.

En Teoría del partisano, Schmitt se mueve entre el linaje intelectual de Clausewitz, Lenin y Mao y las guerras del siglo XX, que comenzaron con los conflictos entre la URSS y la Alemania nazi.¹¹ Mediante una alusión a Guerra y paz de Tolstói, describe la aparición de un mito de la guerra partisana nacionalista rusa, posteriormente movilizado por Stalin:

Durante la Segunda Guerra Mundial, Stalin retomó este mito de la guerrilla nacional telúricamente arraigada para usarlo contra Alemania y lo puso, muy concretamente, al servicio de su política internacional comunista. Y esto implica un estadio esencialmente nuevo de la guerrilla a cuyo comienzo está el nombre de Mao Tse-tung (Schmitt 2007, 8).

Schmitt ubica la Gran Guerra Patriótica de Stalin en la forma emergente del conflicto partisano mundial, y remonta sus orígenes a 1927 y a los inicios de las campañas de la guerrilla de Mao en China.

Con objeto de mostrar el alcance mundial de la guerra partisana, aporta una larga lista de teóricos anticoloniales y defensores de ese tipo de guerra, desde Ho Chi Minh y Nguyen Giap en Vietnam, hasta Castro y Guevara en Cuba.

Como discípulo de Weber, Schmitt pretende esbozar un tipo ideal de partisano; propone cuatro criterios para describir el fenómeno de esta nueva figura política y militar. El primero es la irregularidad: los partisanos ni respetan los derechos ni disfrutan de la protección

de las normas bélicas establecidas por los Estados soberanos; operan fuera de la legalidad y los límites establecidos por las leyes de la guerra entre Estados.¹² El segundo es el alto grado de movilidad del partisano, entendida por Schmitt en términos maoístas de movimientos y ataques inesperados. El tercero es un alto grado de motivación y compromiso político: el partisano lucha en nombre de una ideología, ya sea de una nación, una clase o a una revolución. Por último, el partisano es «telúrico»: según Schmitt, tiene arraigo a un territorio concreto. Este último Schmitt no lo entiende únicamente como un territorio en el sentido literal de la palabra, sino también como otros tipos de territorios como el mar o el aire, a los que ahora podríamos añadir el entorno digital de Internet. Estas cuatro características se combinan en un nuevo tipo de guerra y en un nuevo modelo de política que sorprendentemente se encuentra muy próximo a la visión politizada que tenía Mao sobre la guerra de guerrillas.

Para Schmitt, la lucha anticolonial de Mao mezcla estos cuatro aspectos de la guerra partisana, de la que adopta tales características, a la vez que limita el alcance de la extensión marxista-leninista de la guerra de clases a una guerra civil mundial. Schmitt compara a Lenin y Mao: considera al primero un teórico de la guerra civil mundial o de la guerra de clases y califica sus notas sobre Clausewitz (a quien ahora reconoce principalmente como un teórico de la resistencia) como uno de los textos más importantes de la teoría política del siglo XX.¹³ Schmitt rastrea la «chispa» encendida por las guerrillas españolas a través de Clausewitz, Marx, Engels y, por último, Lenin. Para él, «Lenin fue el primero en concebir, con plena conciencia, al guerrillero como una importante figura de la guerra civil nacional e internacional intentando transformarlo en un instrumento eficaz de la conducción central del Partido Comunista» (Schmitt 2007, 34). Schmitt hace referencia al artículo de Lenin «La guerra de partisanos» y señala sus vínculos con ¿Qué hacer?, pero malinterpreta a Lenin al identificar al partisano con el revolucionario profesional. Esto le complicaría más tarde el entendimiento de la figura del guerrillero, dado que interpretó a Lenin, y particularmente sus notas sobre Clausewitz, como una manifestación de que «sólo la guerra revolucionaria es para Lenin una verdadera guerra, por cuanto surge de una enemistad absoluta. Todo lo demás no es sino juego convencional»

(Schmitt 2007, 35). Identificar al partisano como revolucionario debilita el vínculo entre el propio partisano y la guerra defensiva o la resistencia, y prepara el terreno para reconocer al revolucionario como terrorista. En términos de Teoría del partisano, la interpretación que hace Lenin de la guerra absoluta de Clausewitz resultó en el híbrido terrorista-partisano que la historia recuerda bajo el seudónimo de Stalin, quien para Schmitt

[...] consiguió amalgamar la agresividad de la revolución mundial comunista internacional con el fuerte potencial de la resistencia nacional y local – es decir: con la esencialmente defensiva fuerza telúrica de la autodefensa patriótica frente a un conquistador extranjero. La unión de estas dos magnitudes heterogéneas domina la actual guerra de guerrillas en todo el planeta (Schmitt 2007, 38).

La interpretación de la fusión de la defensa nacional y la guerra de clases mundial realizada por Stalin preparó a Schmitt para su apreciación de Mao, cuyo punto de vista sobre el partisano difiere sutilmente del de Lenin y Stalin. Sostiene «en pocas palabras» que «la revolución de Mao está más telúricamente fundamentada que la de Lenin» (Schmitt 2007, 40) y enfatiza la intensificación de la guerra territorial de Stalin en la doctrina de Mao. Mientras que Lenin y Stalin pasan de un enemigo de clases nacional a internacional, Mao, según la interpretación de Schmitt, se mueve en la dirección contraria y «amalgama un enemigo inespecial, global-universal, absoluto —el enemigo de clase marxista— con el enemigo real, territorialmente delimitable, de la defensiva chino-asiática contra el colonialismo capitalista» (Schmitt 2007, 41).¹⁴

Este cambio de sentido contenía una limitación interna para el alcance de la guerra de clases mundial y apocalíptica. Para Schmitt, Mao supuso la figura del katechon marxista, «la contraposición de un One World, de una unidad política del planeta y de su humanidad, contra la pluralidad de grandes espacios razonablemente balanceados tanto en sí mismos como entre ellos» (Schmitt 2007, 41). Como teórico y estratega de la guerra de clases partisana, para Schmitt Mao expresó «la concepción pluralista de un nuevo Nomos de la tierra» (Schmitt 2007, 59) que pudo contener el apocalipsis de la guerra civil mundial (todavía temido, como ya vimos en Girard), por lo que sirvió como katechon y como

legislador de un nuevo orden mundial. Según Schmitt, Mao salva a la política de la amenaza de la apocalíptica guerra de clases mundial, y añade que es Mao y no Lenin el verdadero heredero de Clausewitz.

Un último elemento que conforma la visión de Schmitt sobre la guerra partisana mundial y que se repite a lo largo de La teoría del partisano es el carácter tecnológico de esta guerra. Este aspecto se convierte en un importante tema paralelo para el contraste entre Lenin y Stalin y Mao, y se inmiscuye en su meditación. Se basa en la pregunta —constantemente presente en Teoría del partisano— sobre si la tecnología logrará que la guerra partisana mute de la resistencia al terrorismo, algo que Schmitt ya consideró que había sido desarrollado políticamente por Lenin y llevado a cabo por Stalin. Al inicio de su debate, Schmitt contempla la posibilidad de la mutación tecnológica de partisano a terrorista:

Incluso el guerrillero autóctono de procedencia agraria termina atraído por el campo gravitatorio del irresistible avance tecn-industrial. Con ello, su movilidad resulta tan incrementada por la -motorización que corre peligro de quedar completamente desarraigado... Un guerrillero así motorizado pierde su carácter telúrico y termina siendo tan sólo la herramienta portátil e intercambiable de una central poderosa, impulsora de una política mundial, que lo activa tanto en la guerra abierta como en la invisible y lo vuelve a desactivar según lo demanden las circunstancias (Schmitt 2007, 14).

Lo que resulta esencial en la transición del partisano al terrorista es la transformación del enemigo concreto real en el enemigo abstracto y absoluto.¹⁵ La enemistad absoluta provoca una guerra de aniquilación en la que cualquier paz política negociada se descarta porque la enemistad absoluta y su guerra absoluta correlacionada conllevan la disolución de la política en la guerra.

En sus comentarios finales del libro, Schmitt reflexiona sobre el papel que desempeña el guerrillero con respecto a la tecnología mundial. Un escenario, diferente al de Schmitt, observa al partisano desaparecer o quedarse como una «molestia». Otro se presenta con el surgimiento de lo que Schmitt denomina «un guerrillero industrial» (Schmitt 2007, 56). Lo que cabe preguntarse aquí es si

esta mutación conducirá a un terrorismo ofensivo que asolará la tierra (seguido por una guerra partisana de bajo nivel tecnológico entre los supervivientes) o al surgimiento de un nuevo guerrillero tecnológico dedicado a la resistencia, una figura a quien Schmitt denominó, con un sentido no totalmente irónico y anticipando la figura del hacker, «cosmopirata» o incluso «cosmoguerrillero» (Schmitt 2007, 57), una figura que lucharía desde una base mundial contra las nuevas leyes de la tierra. Schmitt identifica la guerra nuclear como un ejemplo de lo anterior —«las armas de destrucción masiva exigen el contrapunto de un enemigo absoluto»— lo que implica que los oponentes de una guerra nuclear pueden ser cosmoguerrilleros. Schmitt acaba pidiendo el reconocimiento de la enemistad real y el paso atrás de la enemistad absoluta. Esto implica una defensa del guerrillero y, en última instancia, de la resistencia mundial como una defensa de la política y de la esperanza para un «nuevo nomos de la tierra» (Schmitt 2007, 95) cuya promesa parecía encarnarse en la figura y pensamiento de Mao Zedong.

El juramento gandhiano

Durante la década de 1920, años en los que estuvo en prisión y desarrolló una intensa labor política, Gandhi se dedicó a escribir una obra sobre sus memorias y sus reflexiones estratégicas. El informe de su vida como un «experimento con la verdad» comenzó como un diario de cárcel y acabó en una serie de artículos semanales, publicados por episodios entre 1923 y 1928, que posteriormente se recopilaron en dos volúmenes complementarios: Satyagraha en Sudáfrica (en gujerati, 1924-5; en inglés, 1928) y Autobiografía: la historia de mis experimentos con la verdad (en gujerati, 1927-9; en inglés, 1928-9). Juntos conforman una meditación ejemplar sobre la formación de la subjetividad resistente no violenta. En el núcleo de la descripción que realiza Gandhi del sujeto resistente no violento o satyagrahi se encuentra la noción del juramento o compromiso con un estilo de vida apartado del curso del mundo, de su himsa o violencia y de cualquier compromiso con esta.

Aunque Gandhi dio prioridad en su relato a la invención de la estrategia de resistencia satyagraha durante las luchas de Sudáfrica,

estaba clara su inseparabilidad con respecto a su relato autobiográfico sobre cómo se convirtió en satyagrahista. En el prólogo de *Satyagraha en Sudáfrica* se presenta a sí mismo como un «general» informando sobre el desarrollo de una campaña, en la que se inventó y empleó por primera vez la estrategia de satyagraha «en la política a gran escala» (Gandhi 1928, 2). La narración es a la vez el informe científico de un experimento —la invención de una nueva forma de resistencia— y la evaluación estratégica de su gestión, un informe militar sobre la efectividad de la nueva táctica. La urgencia que supone la redacción del informe se ve motivada por la convicción de Gandhi de que la estrategia satyagraha resultará ser efectiva en la lucha anticolonial de la India. Además, debe resolver por sí mismo la tensión existente entre el satyagraha entendida como una técnica de resistencia y su convicción de que es una forma de vida o subjetividad resistente que abarca todos los aspectos de la existencia de un militante.

Satyagraha en Sudáfrica supone también la reivindicación de las tesis formuladas en Hind Swaraj, un texto catalogado por muchos contemporáneos de la India como utópico y poco realista.¹⁶ Gandhi continúa su prólogo con ejemplos del éxito que conlleva la aplicación de la táctica satyagraha en las luchas de resistencia en la India, aunque pone de manifiesto a su vez sus dudas sobre la «pureza» de la lucha. Reconoce también la eficacia de la no violencia como táctica, pero le preocupa que la «no violencia superficial» sea volátil y vulnerable a la provocación. Insiste en que esta debe convertirse en el principio constitutivo de una subjetividad resistente y propone ilustrar cómo es posible mediante un relato sobre los orígenes del satyagraha en la resistencia inicial a la legislación y al gobierno colonial¹⁷ y su correcta evolución en la prefiguración de una forma liberada de vida.

Mi propósito al escribir este volumen es, precisamente, que una nación llegue a conocer cómo se originó el satyagraha, por la que vive, por la que desea vivir y cree estar preparado para morir, y cómo se practicó a gran escala. Sabiendo todo ello, la nación podrá comprenderla y llevarla a cabo en la medida en la que esté dispuesta a ello y sea capaz de hacerlo (Gandhi 1928, 80).

El compromiso de la resistencia de Gandhi con el valor de la verdad y el entendimiento del satyagraha en los términos de la firmeza de

la verdad se analizaron en el capítulo 2. No obstante, ahora nos centraremos en esa noción de «firmeza» y en la formación de un tipo de sujeto capaz de convertirse en una figura «firme». En el extraordinario capítulo XI, «The Reward of Gentleness - the Black Act», de Satyagraha en Sudáfrica, Gandhi describe cómo la publicación de un proyecto de ordenanza de enmienda de la ley asiática coincidió con su colaboración con los cuerpos médicos durante la represión de la resistencia zulú frente al poder colonial. Como los camilleros europeos se negaron a atender a los zulúes heridos, la responsabilidad la asumieron los camilleros indios. Así, en este contexto, Gandhi comienza a formalizar las cualidades del sujeto resistente o satyagrahista que le mantendrían ocupado durante el resto de su vida. «Durante mi colaboración con los cuerpos, lograron asentarse dos ideas que habían deambulado por mi mente (Gandhi 1928, 84). Eran estas las cualidades de castidad y pobreza, importantes en el carácter del satyagrahista, como ya esbozaba en Hind Swaraj. El descubrimiento de las cualidades necesarias para convertirse en un sujeto resistente se ve interrumpido por la lectura de Gandhi de la ordenanza, en la que no se podía observar «nada más que el odio de los indios» (Gandhi 1928, 84). Tras haber sido testigo de las consecuencias de tal odio al negarles atención médica a los zulúes heridos, no se hacía ilusiones acerca de las consecuencias de esta ordenanza, que planteaba una cuestión de vida o muerte a la comunidad india.

La ordenanza funcionó como elemento catalizador de la invención del satyagraha. Si fallaban las tácticas de resistencia utilizadas hasta ahora —monumentos conmemorativos, representaciones, peticiones—, «la comunidad no debía quedarse con los brazos cruzados. Era mejor morir que someterse a las leyes. ¿Pero cómo morir? Es crucial atreverse y hacerlo de forma que nada se anteponga a uno mismo excepto la elección de la victoria o la muerte» (Gandhi 1928, 84). Aquí Gandhi describe la necesidad modal de la resistencia: la comunidad no debe someterse a esta ley; pero para no someterse, y para resistir,¹⁸ es necesario no solo enfrentarse a la elección entre la vida y la muerte, que supone permanecer dentro del ámbito de lo posible, sino aceptar la elección de lo que la muerte espera del sujeto resistente: no «hemos de morir», sino «¿cómo debemos morir?». La firmeza otorgada por la castidad y la pobreza aumenta por la convicción de la muerte necesaria o, de hecho, de estar ya

muerto. La pregunta para el resistente o satyagrahista es: ¿qué tipo de muerte? ¿La «muerte inútil» de los zapatistas, el «suicidio reaccionario» descrito por Huey Newton, o la muerte resistente?

Un momento crucial del paso a la subjetividad resistente tiene lugar con la aprobación de la «Cuarta Resolución» en la asamblea del 11 de septiembre de 1906 en el Teatro Judío que Gandhi describe como el advenimiento del satyagraha. Acorde a un momento de invención política, Gandhi observó: «Confieso que ni siquiera yo he comprendido todas las implicaciones de las resoluciones que yo mismo he ayudado a formular y no he barajado todas las conclusiones posibles a las que puedo llegar» (Gandhi 1928, 87). La consecuencia imprevista de la aprobación de la Cuarta Resolución —«se comprometieron a no cumplir la ley en caso de que, pese a su activa oposición, fuera aprobada y a sufrir todas las consecuencias que implicara dicho no cumplimiento» (Gandhi 1928, 87)— fue la invención del propio satyagraha. En una adscripción entusiasta a la resolución, Gandhi indica también que Sheth Haji Habib, «profundamente emocionado», «llegó a decir que deberíamos aprobar esta resolución con Dios como testigo» y «declarar en nombre de Dios que nunca se rendiría ante dicha ley, y aconsejó que todos los presentes siguieran su ejemplo» (Gandhi 1928, 87). Sorprendido y en guardia, Gandhi tuvo de inmediato la sensación de que la distinción entre una resolución y un voto o juramento era enorme, pero «la perplejidad dio paso al entusiasmo» y habló entonces de las consecuencias de hacer un juramento de resistencia. En su mejor interpretación

[...] si una mayoría de indios se comprometen a la resistencia, y si todos los que hacen el juramento lo cumplen, la ley no podrá ser aprobada y, si lo fuera, pronto sería suspendida. [Pero] no es para nada imposible que nosotros debamos afrontar cada dificultad que podamos imaginar, y la sabiduría reside en comprometernos con la conciencia de que tendremos que sufrir todo esto y más (Gandhi 1928, 90).

Esta iba a ser una promesa final de «morir sin someterse a la ley» (Gandhi 1928, 91). Con ella, Gandhi supo que «algún principio nuevo había surgido» para el que inicialmente empleó el término de Thoreau «resistencia pasiva» antes de adoptar, a raíz de un premio

sobre el significado de la lucha en el Indian Opinion, el término satyagraha:

La verdad (satya) implica el amor, y la firmeza (agraha) simboliza la fuerza y, por tanto, sirve como sinónimo de esta. Así comencé a llamar al movimiento indio satyagraha, es decir, la fuerza que nace de la verdad y el amor o la no violencia, y abandoné el empleo del concepto de «resistencia pasiva» (Gandhi 1928, 93).

A la vista de las bien intencionadas interpretaciones del satyagraha como «resistencia pasiva», Gandhi comenzó a articular lo que distinguió su práctica de la de Thoreau. Se diferencia de la «resistencia armada» gracias a su no violencia de igual forma que difiere de la «resistencia pasiva» o «el arma de los débiles» por la virtud de constituir una potente subjetividad resistente. Gandhi afirma: «Si continúan creyendo en ellos mismos y dejan que otros piensen que son débiles y, por tanto, ofrecen una resistencia pasiva, la resistencia nunca les hará fuertes y a la mínima oportunidad renunciarán a la resistencia pasiva como el arma de los débiles» (Gandhi 1928, 96). El satyagraha contribuye a la formación de una subjetividad resistente y fuerte, que mejora su propia capacidad de resistir gracias a los actos de resistencia:

Fomentando el concepto de fuerza cada día nos volvemos más fuertes. Con el aumento de esta fuerza, el satyagraha es también cada vez más efectivo, lo que supone no buscar nunca una oportunidad de abandonarlo (Gandhi 1928, 96).

Expansiva y afirmativa, la satyagraha afirma el amor y evita el odio, y se mantiene coherente con su compromiso de no violencia. «Mientras en la resistencia pasiva el uso de las armas se hace necesario únicamente cuando la ocasión lo requiere, en el satyagraha la fuerza física está prohibida...» (Gandhi 1928, 96-7). La resistencia pasiva todavía funciona en el concepto clauswitziano de la batalla y del «acoso a la otra parte... en el satyagraha, en cambio, no existe ni la más remota intención de herir al oponente» (Gandhi 1928, 97). Tal y como Gandhi observó en la declaración de un juramento, el satyagrahista ha puesto en peligro su propia subjetividad, y con tal convicción comienza a interesarse por detallar «las características propias de los satyagrahis» (Gandhi 1928, 98). La principal diferencia consistió en la distancia existente

entre una táctica política o «arma de los débiles» y la formación de un sujeto resistente mediante un juramento.¹⁹ Este juramento podría utilizarse para probar la fuerza y la calidad de la resistencia. Como más tarde describiría Gandhi, se consideró necesario volver a aplicar el juramento de resistencia por razones de seguridad solamente para reforzar el debilitamiento de la comunidad e investigar el alcance de su debilidad, si la hubiera. Anticipándose al subcomandante Marcos y al término que acuñaría más tarde, «arma de resistencia», continuó afirmando «la falta de miedo y la libertad en manos del satyagraha» (Gandhi 1928, 134). Una vez más, sin embargo, esta ausencia de miedo emana de la aceptación de la muerte. «Durante muchos años, he concedido el consentimiento intelectual de que la muerte no es más que un gran cambio en la vida y que debe ser bienvenida en el momento de su llegada» (Gandhi 1928, 155). La fuerza del sujeto resistente proviene del valor producido por su compromiso con la muerte. El satyagrahista o sujeto resistente está muerto para el mundo pero, al apartarse de la temporalidad del mundo, se abre a una duración prolongada de la lucha. Si una lucha se prolonga, es decir, es alargada por el adversario, es el adversario quien va a salir perdiendo desde su propia perspectiva y es el satyagrahista quien va a salir ganando. El juramento del satyagrahista libera al sujeto resistente de la presión temporal y le permite perseguir una lucha paciente y prolongada contra un enemigo limitado e impaciente.

En su Autobiografía, Gandhi ubica la extraordinaria importancia otorgada al juramento de la invención del satyagraha en el contexto de su juramento personal de castidad y continencia. «No llegué a esa determinación final hasta 1906. Todavía no había comenzado el Satyagraha ni yo tenía la menor noción de su advenimiento» (Gandhi 2010, 159). El juramento para responsabilizarse por su subjetividad espiritual, corporal y sexual precedió y desembocó en el momento de invención del satyagraha en el Teatro Judío. Gandhi se dio cuenta de la confluencia y comentó:

Aun cuando yo lo ignoraba, el juramento de brahmacharya me había estado preparando para ello. El Satyagraha no fue un plan preconcebido. Surgió espontáneamente, sin que yo lo quisiera (Gandhi 2010, 160).

Consistió en la aplicación del poder del juramento o el control de los sentidos en «pensamientos, hechos y palabras» de la resistencia contra las leyes injustas. Sin embargo, esta confluencia de un juramento de renuncia ascético con la subjetividad resistente no puede lograrse en un solo movimiento, sino como resultado de la experimentación y la invención. Se trataba de un juramento que en la práctica había mejorado, que se había convertido en ejemplar y que, cuando otros lo practicaban, finalmente constituía una impresionante capacidad de resistencia. Al final de Autobiografía, Gandhi reflexiona sobre el vínculo existente entre la renuncia individual y la política con respecto a la purificación, y «la purificación de uno debe, necesariamente, llevar a la purificación de quienes lo rodean» (Gandhi 2010, 372).

Cuando el principio de la subjetividad para «liberar totalmente de los elementos pasionales el pensamiento, la palabra y la acción» (Gandhi 2010, 372) se traslada a la política, se transforma en el principio del satyagraha o la constitución de la subjetividad resistente.

Resist the Military

Resist the Military supuso un llamamiento a la resistencia por parte de la sección de la Puerta Amarilla del Campamento de Mujeres por la Paz en Greenham Common en el décimo aniversario de la decisión de la OTAN de utilizar misiles de crucero en Europa.²⁰ Condensa así la experiencia de casi una década de resistencia no violenta frente a la violencia estatal y militar. Aunque la resistencia del Campamento de Mujeres por la Paz iba dirigida específicamente contra el despliegue de misiles de crucero nucleares desde la base Greenham Common de la Fuerza Aérea de los Estados Unidos (USAF, por sus siglas en inglés),

el objetivo a gran escala era resistir a la lógica de la propia violencia militar. Como documento de la resistencia a la doctrina neoclausewitziana de la disuasión nuclear,²¹ *Resist the Military* atestigua la formación de una capacidad de resistencia no violenta frente a las actividades militares de los Estados comprometidos con la guerra absoluta. Se trata de un llamamiento a la resistencia que combina una meditación filosófica sobre el genocidio y la no violencia con una reflexión estratégica sobre el objetivo de poner fin a la violencia militar, además de un consejo táctico hacia los

sujetos resistentes sobre cómo alcanzar este fin. Lo que es fundamental de este documento es la idea de una subjetividad resistente que posee la capacidad de organizar una resistencia prolongada no violenta, en este caso de casi 20 años, contra un adversario represor.²² También es relevante por el refinamiento de la táctica de ocupación, pues impartió un número de importantes lecciones que no parecían haberse acatado ni en ocupaciones recientes ni en el movimiento Occupy.

Hubo una serie de elementos que contribuyeron a la formación de una subjetividad resistente capaz de sostener una oposición a largo plazo a la violencia estatal en Greenham Common. Estos surgen en el primer texto colectivo de Greenham Common: *Women at the Wire* (1984), publicado en lo que todavía sería una etapa temprana de la resistencia, pero en un momento en el que ya estaba claro que el propósito de la ocupación no era únicamente un acto discreto de resistencia, sino también parte del desarrollo de una mayor capacidad de resistencia.

El propósito inicial del campamento fue protestar contra los misiles Cruise, pero su papel pronto se amplió hasta incluir la preparación de mujeres capaces de dar lugar a ese tipo de cambios.

Se enfatizaba ahora la preparación y politización de las mujeres, por lo que sería más adecuado, por tanto, describir Greenham como «un campamento resistente de mujeres» (Harford and Hopkins, 6).

Entre los muchos elementos que contribuyeron a la invención de una subjetividad resistente en Greenham Common se encontraban la constitución de una capacidad de resistencia puramente femenina²³ y, vinculada a ella, una claridad estratégica extrema con respecto a la práctica de la resistencia no violenta y el lugar que ocupa esta resistencia en la política feminista. Desde el punto de vista estratégico, la táctica de ocupar y rodear el campamento militar se incluyó en la invención y el cultivo de una más amplia red de resistencia. La ocupación se convirtió en un contracampamento que hizo frente pero no reprodujo el «campamento de concentración nuclear» del otro lado y que no estaba vinculado a la burocracia de un Estado judicial, político y militar mucho mayor, sino a una extensa red informal de civiles resistentes.

La movilización de una red o sistema, imagen que es omnipresente en la literatura, la cultura y la práctica visual del campamento de Greenham, todo ello es anterior al uso de redes tecnológicas, vitales para los movimientos de resistencia del siglo XXI.²⁴ Esta red se extendía por los diversos campamentos ubicados en las puertas que rodeaban la base de la USAF de Greenham Common —cada una de ellas nombrada según los colores del arco iris— e irradiaba desde el propio campamento otra red nacional e internacional que incluía instituciones y tradiciones del movimiento obrero, la Campaña para el Desarme Nuclear (CDN) y, todavía más importante, grupos de mujeres y pacifistas no solo del Reino Unido, sino también del extranjero. El campamento sirvió como foco de una red virtual mucho más amplia, que de nuevo prefiguraba la vinculación entre las ocupaciones y las redes digitales característica de la capacidad de resistencia emergente y contemporánea. Esta red, a la vez frágil y resistente, proporcionaba una «capacidad de resistir» virtual que podía conectarse en cualquier momento. El aniversario de la decisión de la OTAN de utilizar armas nucleares estuvo presente durante toda la ocupación de Greenham para demostrar el poder de esta capacidad frente al adversario militar y para el público mundial. Un importante aspecto de la formación de esta capacidad de resistencia fue la práctica de una reflexión histórica constante. La experiencia de los primeros años de la ocupación se relata en *Greenham Common: Women at the Wire*, continúa (prestando especial atención a la Puerta Amarilla) en *Greenham Common Women's Peace Camp: A History of Non-Violent Resistance 1984-1995* (ed. Beth Junor) y se completa con la narración de Sarah Hipperson sobre los años finales de la ocupación en *Greenham: Non-violent Women - v - the Crown Prerogative*.²⁵

Resist the Military fue uno de los muchos llamamientos a resistir que sirvieron para actualizar la red virtual que apoyaba la capacidad de resistencia de Greenham. En consonancia con el género del «llamamiento a la resistencia» analizado más adelante en el capítulo 5, Resist the Military consiguió articular la subjetividad resistente de las mujeres de la Puerta Amarilla en el ámbito de una red virtual más amplia.

El llamamiento desde la Puerta Amarilla se emitió a la red más amplia a la que quería al mismo tiempo constituir y reforzar. «La

sección de la Puerta Amarilla del Greenham Common's Women Peace Camp llama a las mujeres a RESISTIR A LO MILITAR de forma no violenta». El llamamiento hace visible la ocupación continua al tiempo que hace una llamada a una comunidad más amplia para que se manifieste en esta ocasión. El texto, sin embargo, no supone solamente un anuncio de una acción, sino también una contribución estratégica a una lucha aún mayor. El libro se describe como un «manual para la resistencia no violenta» elaborado por las mujeres de la Puerta Amarilla, y se publicó como parte de una acción en Greenham Common los días 9 y 10 de diciembre de 1989 con objeto de marcar el décimo aniversario de la decisión de utilizar misiles de crucero en Europa. El llamamiento combina la reflexión sobre la historia de la ocupación con una filosofía de la no violencia y consejos prácticos para los resistentes sobre cómo viajar, cómo vestirse para la acción o cómo lidiar con asuntos legales relacionados con arrestos, fianzas, declaraciones o encarcelamientos. Esta combinación de reflexiones filosóficas y consejos legales tácticos también es característica de la primera serie de panfletos del Zuccotti Park, Occupy, que aúna las reflexiones y teorías de Noam Chomsky con consejos legales pragmáticos para que los tengan en cuenta los sujetos resistentes durante el arresto y después de este.

Resist the Military explora las distintas formas en las que la capacidad de resistencia puede constituirse y mejorarse. La primera de las once secciones del llamamiento aporta una historia escrita por Katrina Howse sobre la capacidad emergente de resistir en Greenham Common. Comienza con la ocupación de la base tras una marcha pacífica iniciada en Gales y con el surgimiento de un «campamento de resistencia» en la propia base.²⁶ En esta historia es crucial la aparición de una subjetividad resistente femenina para la que el «campamento de resistencia» sirvió de núcleo. La historia sitúa *Resist the Military* en una secuencia de llamamientos que marcan la decisión de la OTAN y que van desde la misma ocupación del 5 de septiembre de 1981 hasta la magnífica acción de diciembre de 1982 en la que se pidió rodear la base («Embrace the base»), seguida en 1984 por «Ten Million Women for Ten Days»; «Widen the Web» en 1985; «Reclaim Our Lives» en 1986, que supuso un llamamiento a la recuperación de las vidas y las tierras de manos de las violaciones y la guerra; «Take action on Racism» en 1987; y, finalmente, «Re-defining War» en 1988, acción en la que se mencionó

*a todos los hombres, mujeres y niños de todas las razas que habían resistido al genocidio y al imperialismo. Esta descripción de la constitución de una subjetividad resistente enfatizó el papel de la ocupación como el elemento catalizador de una red más amplia, así como el reconocimiento de las tensiones que surgieron entre las distintas «puertas» que aparecieron durante los años 80.*²⁷

Esta crónica de una emergente capacidad de resistencia precedió a una importante declaración de Sarah Hipperson sobre el carácter no violento de la resistencia. Hipperson traza una historia continua de «negación de derechos, opresión o pérdida de libertad, entre otras atrocidades» que, según ella, atestigua la existencia de un mal político y teológico contra el cual hay un deber civil pero también religioso de resistir. La historia moderna de este mal comienza con los «terribles sucesos de los campos de concentración y continúa con las bombas nucleares de Hiroshima y Nagasaki, las inhumanas leyes del apartheid en Sudáfrica, la segregación de los negros en los EE. UU., la guerra de Vietnam, la guerra en Irlanda, y otros muchos acontecimientos de una lista infinita...» (Resist the Military 4). El reconocimiento de un vínculo entre los campos de concentración nazis y el uso de armas nucleares contra Japón es un sello distintivo de la literatura de Greenham, como lo es también la convicción de que la resistencia a los militares con armas nucleares en los años 80 fue la continuación de la resistencia contra el nazismo durante la Segunda Guerra Mundial.²⁸ La conexión se realiza directamente y sin ningún tipo de compromiso en ciertas declaraciones: Las mujeres que vivían en la Puerta Amarilla elegían el poder de la no violencia para contrarrestar el poder del mal, generado en el interior de la base por las armas nucleares genocidas (Resist the Military, 4-5), o «La base podía describirse más acertadamente como un campamento de concentración en el que a diario se organizaban asesinatos masivos (Resist the Military, 5). La postura neoclausewitziana de escalar la disuasión, apoyada por Aron en Francia y Kahn en los EE. UU., se ve contrarrestada por la resistencia no violenta pero determinada. «La no violencia no resulta entonces ni una opción sencilla ni ligera, sino que se trata claramente del camino elegido de confrontación con el Estado y los militares» (Resist the Military, 5), cuya importancia no la tuvieron en cuenta ni ellos ni Girard más tarde. En una reflexión posterior sobre la práctica de la no violencia, Hipperson reconoció los

precedentes del satyagraha de Gandhi o, más concretamente, «del pueblo de la resistencia de Gandhi, de las mujeres no violentas que lucharon por el sufragio, del movimiento de los derechos civiles en los EE. UU. y de la lucha de las mujeres en Irlanda del Norte». Contempló estas luchas como si fueran recursos o parte de una capacidad de resistencia mucho más amplia que «resurgió en Greenham Common» (Hipperson, 5).

La resistencia de Greenham se dirigió explícitamente contra la postura bipolar de la doctrina nuclear neoclausewitziana y movilizó una capacidad de resistencia que consiguió oponerse a lo militar sin llegar a una guerra contraproducente o en escalada. La capacidad de resistencia se materializaba, como ocurría con Clausewitz, a través de la energía; una energía no destructiva distinta a la producida por las armas nucleares. Se trata de una energía capaz de detener el curso del mal en el mundo, con una resistencia concebida como una interrupción no violenta de estas rutinas del mal.

La no violencia constituye una energía que otorga el poder de superar la impotencia. Sea cual sea el caso, siempre existe una acción que lo puede interrumpir, perturbar o detener deliberadamente de forma que tal suceso no tenga lugar como realmente debiera.

El mal depende de ser exhaustivo y eficaz, la acción no violenta lo convierte en inviable en ese momento (Resist the Military, 6).

Tal y como se afirma en Resist the Military, la interrupción también sirve para poner de relieve la banalidad del mal, para mostrar lo que realmente es a sus propios agentes y a un público cómplice, para ofrecer la oportunidad de cambiar las ideas y formas de pensar que promueven los crímenes contra la humanidad. Parte de la fuerza de la resistencia de Greenham procedía de esta teología política de la vida opuesta al mal y a la muerte, que organizó una resistencia antiapocalíptica que todavía desafía muchos de los supuestos de Girard y de otros teóricos apocalípticos.

El concepto de subjetividad resistente descrita en este y otros textos de Greenham afirma característicamente la vida en contra de la muerte. Esto complementa y repite pero también contrasta con las versiones más tanatopolíticas de la subjetividad resistente que

afirman la vida mediante lo que Huey P. Newton, de los Panteras Negras, denominó «suicidio revolucionario». También frente al presentimiento de genocidio, Newton observó que «únicamente la resistencia podría acabar con las presiones que originaban este suicido reaccionario» (Newton 2009, 6) o la muerte en vida. Insistió en que no se trataba de un «deseo de muerte», sino del deseo pleno de vivir antes que morir y, si fuera necesario, antes que morir violentamente a manos del enemigo. En Greenham, la resistencia no tuvo forma de tanatopolítica, sino que se entendió como la realización de una capacidad vital a la que las mujeres se sentían, por razones históricas, mucho más afines que los hombres. En palabras de Hipperson:

La no violencia era una energía espiritual: una respuesta primitiva de resistencia frente a ciertos eventos y circunstancias que se considera intolerable. Es un recurso preciado con una vida infinita, si se trata con respeto. Creo que las mujeres, en especial, son las adecuadas para actuar como conductos a través de los que puede fluir esta energía. La mayoría de las mujeres vive sin las expectativas que el Estado impone a los ciudadanos masculinos: no están obligadas a cumplir directamente con el «deber» de defender al monarca y al país...

Por lo tanto, al no tener que cumplir con ese «deber», las mujeres pueden desarrollar y organizar sus propias vidas para resistir al poder y a sus excesos dejando que la energía de la no violencia dirija sus acciones contra el Estado y lo militar (Resist the Military, 7).

La necesidad de resistencia no era la necesidad del Estado, la realización de una capacidad de la vida y no de la muerte. Sin embargo, las mujeres de Greenham y los Panteras Negras comparten una oposición a la muerte en vida del «suicidio revolucionario», descrito por Hipperson como el mal y la corrupción del Estado y la temerosa vida cotidiana bajo la violencia militar generalizada.

De la raíz misma de la no violencia nace una implacable resistencia frente a todas las formas de corrupción, desde las que crece una fuerza para soportar las consecuencias que se derivan del desafío al Estado mediante acciones directas no violentas. A lo largo de la

historia, el espíritu de la resistencia se ha mantenido vivo gracias a personas bastante corrientes que han rechazado sucumbir a la corrupción impuesta por el Estado. Es necesario mantener viva esta resistencia para no convertirnos en muertos vivientes, en esclavos llamados a respaldar cualquier mal impuesto por el Estado (Resist the Military, 7-8).

La virtud del coraje o de la fortaleza que Fanon, Leviné, Newton y el subcomandante Marcos encontraron al situarse más allá de la muerte —más allá de la muerte en vida del «suicidio revolucionario»— se encuentra aquí en el poder de la vida frente a la violencia y la corrupción letal.²⁹

Las exigencias de la resistencia no violenta eran tan grandes como las asumidas por la resistencia violenta o el satyagrahi gandhiano. Requería una presencia y un trabajo continuo en el campamento por parte de «un pequeño grupo de mujeres que se estaban formando para mantener un compromiso con la continuación de su trabajo independientemente de las circunstancias o consecuencias» (Resist the Military, 8). En Resist the Military, la calidad de la subjetividad resistente se mide según el grado de compromiso: «Las mujeres de la Puerta Amarilla trabajaban a toda máquina y ampliaban sus propios límites temporales.

Tenían un historial de resistencia como individuos que se remontaba a siete, seis o tres años atrás de resistencia a tiempo completo. La resistencia de algunas mujeres duraba ya varios años; la de otras, varios meses (Katrina Howse, Resist the Military, 16).

Al igual que con Gandhi, se vive la vida de la verdad opuesta a la vida de la corrupción bajo las complicadas condiciones del campamento, una vida poco aliviada que requiere una postura constante e inflexible con respecto a la autoridad del Estado y sus agentes. En palabras de Abigail Adams, dirigidas a la policía local y resaltando de nuevo el papel que desempeña la energía a la hora de alcanzar una mayor capacidad de resistencia y fortalecer la subjetividad resistente:

Aborrecemos la protección de las armas nucleares por parte de la policía; toda energía debe centrarse en nuestro trabajo. Sería una enorme contradicción apoyar a la policía mediante un contacto

superfluo o emocional que justificaría lo que hacen. La policía NO debe recibir, por tanto, energía alguna (Resist the Military, 16).

Actuar como si la máxima de la acción optimizase la capacidad de resistencia es el imperativo categórico de esta subjetividad: PONER TODA LA ENERGÍA EN LA ACCIÓN. Lo que ocurre en el campamento y lo que ocurre en la acción no debe ser independiente, o dicho de otra forma, hay que recordar que «la energía de cada una de las mujeres del campamento aplicada a una acción contribuye a fomentar el éxito de esa acción» (Resist the Military, 17). La energización de la capacidad de resistencia, como en el satyagraha, requiere concentrarse y atender exclusivamente al objetivo de resistir a los militares.

Las secciones finales, que tratan sobre la pragmática de la acción no violenta guiada por el imperativo categórico de actuar en función de la máxima que optimiza la capacidad de resistencia, aportan instrucciones relativas al desarrollo de la resistencia. La primera de ellas habla de la autodisciplina: «La acción directa no violenta comienza siempre con la preparación de uno mismo» (Resist the Military, 19) y, a pesar de dirigir acciones de transgresión o infracciones criminales, resulta esencial para evitar comprometerse con la escalada lógica de la violencia: «Involucrarse en actos paramilitares contra las fuerzas de la policía implica convertirse instantáneamente en un perdedor (Janet Tavner, Resist the Military, 20). La resistencia también necesita preparación material (ropa, alimentos, velas) además de mental, dada la represión que va a provocar. Como ocurría con Gandhi, la resistencia de Greenham no buscaba negociar con el Estado cuando se producían arrestos o encarcelamientos. Jean Hutchinson afirma con gran rotundidad que la aceptación de la represión es parte de la resistencia:

Las acciones no violentas y los casos judiciales forman parte del proceso por el cual se opone resistencia al Estado militarizado. Constituyen un aspecto importante y la base del ejercicio de la resistencia no violenta, del trabajo de la Puerta Amarilla (Resist the Military, 28).

Tratar de evitar las consecuencias que se derivan de esas acciones o actuar con miedo frente a tales consecuencias «disminuye la resistencia al ejército» y concede tácitamente la legitimidad al

Estado. El sujeto resistente no debe hacer concesión alguna que «disminuya el nivel de su resistencia», sino que debe mantener una postura desafiante y disciplinada, y utilizar las instituciones penales y legales como foros y ocasiones para realizar debates públicos, de modo que se asegure de que la resistencia llega a su clímax y después continúe hasta experimentar incluso la cárcel (Jean Hutchinson, *Resist the Military*, 34).

Los testimonios de Greenham Common sirven de crónica de la incesante campaña de injusticia y violencia estatal llevada a cabo por las autoridades militares, policiales y civiles contra los resistentes.

La represión prolongada se encontró con fortaleza e imaginación, enfrentándose a los desalojos, provocaciones e injusticias con una extraordinaria capacidad de resistencia. Esta poderosa resistencia se enmarcó conscientemente en una historia de resistencia no violenta y sigue siendo la fuente no reconocida de las estrategias y tácticas de la capacidad contemporánea de resistir, como la articulación de una ocupación visible con una red virtual. Los autores y los textos que emanaron de la resistencia de Greenham Common atestiguan un momento vital, todavía poco apreciado, para la filosofía de la resistencia y la constitución de la propia capacidad contemporánea de resistencia.

Los muertos resistentes

Quizás el momento de resistencia más visible en el ámbito internacional posterior a la Guerra Fría y al exitoso término de la ocupación de Greenham Common fue el movimiento zapatista de mediados de los 90. Este movimiento aprendió sin lugar a dudas de Greenham Common y se benefició de los desarrollos de la tecnología de comunicaciones de la que no pudieron aprovecharse los resistentes de los años 80. Los comunicados emitidos desde la región de Chiapas, en el sureste de México, después de la insurrección del Día de Año Nuevo de 1994 liderada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) contra la promulgación del Tratado de Libre Comercio de América del Norte, sirvieron como la principal fuente de inspiración para la resistencia mundial contra el neoliberalismo a escala internacional. Durante casi seis años, hasta la marcha zapatista de 2001 en Ciudad de México, los anuncios a

los medios de comunicación internacionales y los comunicados emitidos en Internet constituyeron el crisol de una fusión de las resistencias mundial e indígena. Las declaraciones y las reflexiones del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General (CCRI-CG) del EZLN y de su portavoz, el subcomandante Marcos, inventaron una nueva figura de subjetividad resistente y un nuevo entendimiento de la capacidad de resistencia. Esto fue así por la alineación del potencial ofrecido por las tecnologías mundiales de Internet y de los medios de comunicación junto con las tradiciones locales de la resistencia indígena.³⁰

Los contornos específicos de la lucha en la región de Chiapas que dieron lugar a la insurrección de 1994 son complejos y difíciles de trazar. Las líneas principales del conflicto, que propiciaron la resistencia de mediados de los 90, se describen en un documento sobre el debate interno elaborado en 1992 y publicado tras la insurrección. «Chiapas: el sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía» describe la exportación de las riquezas naturales de la región:

el petróleo, la energía hidroeléctrica, el ganado y los productos agrícolas.

La población indígena no se beneficiaba de esta riqueza y respondió con una capacidad de resistencia arraigada localmente. La intensificación de la opresión y la amenaza de que el TLCAN neoliberal la intensificaría todavía más, condujeron a una metástasis de la resistencia, que adoptó primero las formas de la Iglesia y, posteriormente, una alianza con un grupo de revolucionarios del noreste de México, las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN), motivados por las teorías maoísta y guevariana sobre la revolución agraria. Las tesis revolucionarias agrarias que informaban las prácticas de las FLN —la lucha armada y el establecimiento de bases o focos de apoyo para la ampliación de la acción revolucionaria— sufrieron una transformación debida al encuentro con la resistencia indígena en una teoría de la resistencia mundial que debía mucho a las tradiciones indígenas, así como a una apreciación de las posibilidades tecnológicas de enfrentarse a una opresión mundial con la constitución de una capacidad de resistencia también mundial. El EZLN utilizó los recursos ofrecidos

por los medios de comunicación e Internet, llevó a cabo insurrecciones locales, obligó al gobierno nacional a firmar los Acuerdos de San Andrés en 1996 y albergó un encuentro internacional durante el verano del mismo año con objeto de debatir el papel que desempeñaba la sociedad civil mundial en la resistencia frente al neoliberalismo.

Los zapatistas unieron a esa campaña estratégica una consulta política sobre temas como el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, realizada en cabinas de votación, con una organización electoral propia y contabilizando más de tres millones de votos. En 2001, tras la histórica derrota del PRI, los zapatistas marcharon hasta Ciudad de México y afirmaron haber conseguido los objetivos estratégicos que perseguían desde 1993. Todo esto es muestra de una inteligencia estratégica muy sofisticada, una inteligencia asociada a los estrategas del movimiento de Chiapas, del cual el enmascarado subcomandante Marcos acabó convirtiéndose en un icónico representante. Marcos abarca una amplia gama de géneros —historias, anuncios, apelaciones, chistes— que desinflan la jerarquía del mando militar y la viciosa solemnidad del enemigo.

Los comunicados emitidos entre 1994 y 2001 ofrecieron una narración local de la constitución de una subjetividad resistente que cada vez se orientaba más hacia la formación de una capacidad de resistencia mundial. Nos centraremos aquí en el primer caso y analizaremos detenidamente el segundo en el capítulo 5. La subjetividad resistente de los zapatistas responde a las voces de la muerte: tal y como ocurrió con Leviné en la Revolución alemana, aunque de forma mucho más elaborada, los resistentes zapatistas se consideran a ellos mismos parte de las filas de los muertos resistentes. Esto diferencia su resistencia de la de Greenham Common, ya que esta se basaba en una afirmación de la vida y partía de una comunidad virtual de mujeres. La noción de una resistencia continua que se prolonga del pasado al futuro, pasando por el presente, ya era obvia en la primera acción de lo que sería el EZLN: el 12 de octubre de 1992 cuatro mil indígenas, hombres y mujeres, desfilaron en formación militar y marcaron los «500 años de resistencia» con la destrucción de un monumento al fundador colono español de San Cristóbal de las Casas.³¹ La construcción de una subjetividad resistente basada en una guerra de resistencia

retroactiva fue característica del movimiento zapatista y de sus comunicados.

El llamamiento a la subjetividad resistente no aparece en la Primera declaración de la Selva Lacandona del 2 de enero de 1994, posterior a la insurrección del Día de Año Nuevo. Aquí el llamamiento efectúa un gesto clásicamente constitucional-revolucionario al afirmar ser la representación legítima de la Constitución y la Revolución mexicanas, y declara la guerra formalmente al Estado mexicano usurpador e ilegítimo con un ejército que reconoce las normas internacionales de los Convenios de Ginebra para los tiempos de guerra. No existe mención alguna a la resistencia en esta declaración dirigida al pueblo mexicano de manos de una fuerza que afirma ser su ejército legítimo y revolucionario. No obstante, se produjo un cambio radical con la Segunda Declaración del 12 de junio de 1994, que se dirige ya no solo al pueblo mexicano, sino a todos los pueblos y gobiernos del mundo. La Segunda Declaración, posterior a la brutal supresión de la insurrección y a la solicitud por parte de la «sociedad civil» de poner fin a las hostilidades militares, se compone realmente de dos declaraciones heterogéneas: la primera recuerda mucho al lenguaje constitucionalista de la Primera Declaración; la segunda, lo modula hacia un llamamiento explícito a la resistencia perpetua.

La segunda parte del documento se mueve desde el lenguaje de las tácticas revolucionarias hasta una reflexión y una llamada a la resistencia. Mediante la ruptura con el proyecto revolucionario, afirma que el EZLN no quiere «imponerle al país esta concepción» y propone la lucha por la democracia, la dignidad y la justicia.

Con esto, pasa de la teoría de la guerra revolucionaria a la de la resistencia prolongada contra el poder ilegítimo del Estado mexicano.

En el primer uso de la palabra «resistencia» de la declaración, el EZLN asegura: «Sabremos resistir hasta lo último» (Ponce de León, 48). La resistencia absoluta del EZLN se afirma mediante una evocación a la llamada de los muertos resistentes:

«“Para todos todo” dicen nuestros muertos. Mientras no sea así, no habrá nada para nosotros.

Encuentren del corazón el oído de aquellos por los que luchamos. [...] invítenlos a caminar los pasos dignos de los que no tienen rostro. Llamen a todos a resistir. Que nadie reciba nada de los que mandan mandando. [...] que rechacen todas las limosnas que del poderoso vienen. Que las gentes buenas de todas esas tierras organicen hoy la dignidad que resiste y no se vende.

¡No se rindan! ¡Resistan! [...] con dignidad resistan en las tierras de los hombres y mujeres verdaderos, que las montañas cobijen el dolor de los hombres de maíz. ¡No se rindan! ¡Resistan! ¡No se vendan! ¡Resistan!» (Ponce de León, 50).

Esta letanía de la resistencia es el mandato de los muertos a los vivos de resistir con dignidad, emitido en nombre de todos los vivos, los muertos y los que aún están por vivir. Se inicia con la primera parte de la fórmula zapatista para la resistencia que surgió en 1994: «Para todos todo»; la segunda parte de esta fórmula, «nada para nosotros», representó el siguiente paso no declarado explícitamente en la Segunda Declaración, en concreto el entendimiento de que un sujeto resistente ya está muerto y no puede pretender disfrutar de los frutos de su resistencia. La modalidad de resistencia es ineludible, en la que el muerto resistente llama a los ya muertos a resistir en nombre de todos: una resistencia universal y necesaria. Los zapatistas reconocen que «es buena su palabra de nuestros muertos, vimos que hay verdad y dignidad en su consejo» (Ponce de León, 50) y piden a todos los mexicanos «que resistan con nosotros». La capacidad de resistencia incluye a los mexicanos vivos y muertos; no se ha extendido todavía al mundo entero, pero el reconocimiento de la universalidad de la llamada a la resistencia no se retrasará ya por mucho tiempo.

La llamada de los muertos resistentes es un tema recurrente en los comunicados zapatistas. Además, se unió a otro pensamiento que pone de manifiesto que mientras los muertos resistentes viven y hablan —«Aquí, en las montañas del sureste mexicano, viven nuestros muertos» (Ponce de León, 102)—, los resistentes vivos deben vivir como si ya estuvieran muertos. El sujeto resistente no es libre de elegir una vida de resistencia, sino que ya está muerto y por ello debe resistir. Esta concepción comenzó a surgir poco después de la insurrección del 1 de enero y, posteriormente, se convirtió en

la principal visión zapatista respecto a la resistencia mundial y absoluta. Aparece por primera vez en un comunicado emitido bajo el nombre de Marcos inmediatamente después de la insurrección, el 6 de enero:

«Muriendo para vivir» dice «basta» a la vida de la muerte —la muerte por enfermedades curables, por la pobreza—al aceptar en su lugar la muerte en vida de un resistente: «Si morimos, ya no será con vergüenza sino con dignidad, como nuestros antepasados. Estamos dispuestos a morir otros 150 mil si es necesario esto para que despierte nuestro pueblo del sueño del engaño en que lo tienen» (Ponce de León, 17).

El sentido de no ser ya rehén de la vida libera al resistente de la muerte en vida pasiva o del «suicidio reaccionario» del esclavo vencido hegeliano, pero sin volver a entrar en la lucha a vida o muerte del amo y del esclavo, sin concederle al amo ningún reconocimiento o legitimidad. El resistente ya está muerto y, como tal, ya se ha ganado su propia dignidad y coraje.

Las consecuencias de este punto de vista se desarrollaron rápidamente en los comunicados de la primavera de 1994. El 1 de marzo de 1994, Marcos recuerda a las mujeres comandantes y combatientes de la insurrección en el comunicado 12 Mujeres en el Año 12 (segundo de la guerra); recuerda específicamente cómo, durante una conferencia de prensa en la catedral de San Cristóbal, la comandante zapatista Ramona declaró: «Nosotras ya estábamos muertas. No contábamos para nada» (Ponce de León, 7). Esta declaración llegó a significar dos cosas: el predicamento de la inútil muerte en vida, el sufrimiento de la ausencia de subjetividad, pero también la afirmación activa de la muerte en vida del resistente. Al afirmar la muerte diciendo «basta», el resistente deja de ser rehén de la inútil muerte en vida y asume la dignidad de una vida resistente sin miedo a la muerte.

El comunicado emitido en nombre del CCRI-CG el 10 de abril de 1994 coincidiendo con el aniversario del asesinato de Zapata, «Votán-Zapata o 500 años de historia», propone una visión significativa de la congregación de los muertos resistentes. Comienza evocando una asamblea de aquellos que sufren y sufrieron la «muerte inútil» de 500 años de miseria y olvido bajo las

banderas mexicana y española, quienes soportaron «el no tener rostro, el habernos arrancado el nombre, el haber apostado la vida y la muerte todas a un futuro ajeno» (Ponce de León, 19). Se reunieron en una asamblea ante una bandera en la que el águila devora a una serpiente, una asamblea en la que participan los muertos, los vivos y los que están por nacer, que viven con la esperanza común de «cambiar de una vez y para siempre los cielos y los suelos que hoy la oprimen» (Ponce de León, 19).

La bandera que ondea entre la tierra y el cielo en la que la criatura del cielo devora la de la tierra ofrece la esperanza ambivalente de un cielo nuevo, una tierra nueva y una relación nueva entre ambas: el águila imperial se ha ganado la amistad de la serpiente autóctona, una de las muchas alusiones a la obra de Nietzsche. Así habló Zarathustra, que se repiten en este comunicado.

La asamblea de los sin rostro y de los sin nombre incluye también a aquellos que ahora aceptan su destino: los todos, los nadie, los enmascarados y los zapatistas sin nombre. Se describen a sí mismos como:

[...] nosotros, los sin nombre y sin rostro, lo autodenominados «profesionales de la esperanza», los más mortales que nunca, los «transgresores de la injusticia», los que montaña somos, los del nocturno paso, los sin voz en los palacios, los extranjeros en la propia tierra, los de la muerte eterna, los despojados de la historia, los sin patria y sin mañana, los de la tierna furia, los de la verdad desembozada, los de la larga noche del desprecio, los hombres y mujeres verdaderos... Los más pequeños... Los más dignos...

Los últimos (Ponce de León, 19).

El compromiso de decir la verdad y la consecución de un lugar desde el que poder hacerlo —más allá de la vida— vienen a definir la subjetividad resistente de los zapatistas. El autodespojo o el morir completamente supone la renuncia a la esperanza de la libertad en nombre de la dignidad. El resistente no es nadie ni es todos, no vive sino que ya está muerto, no ha muerto sino que aún vive. El comunicado revela entonces «quién está detrás nuestro, quién nos maneja, quién camina en nuestros pies, quién nuestro corazón domina, quién cabalga en nuestras palabras, quién vive en nuestras

muertes» (Ponce de León, 19). El nombre, comunicado «en esta larga noche en que morimos» por «nuestros más lejanos abuelos», es el resistente eterno: el maya Votán que murió y resucitó en Zapata, y en todos los resistentes de la historia mexicana que murieron y resucitaron en los zapatistas.

La palabra de la resistencia provenía de él mismo puesta en «boca de los muertos nuestros, en la voz de los sabedores ancianos» (Ponce de León, 20). La asamblea de los resistentes, entre los que se incluye el EZLN, adopta a Votán o el nombre de la resistencia:

Tierna furia que se arma. Nombre innombrable. Injusta paz que se hace guerra. Muerte que nace. Angustia hecha esperanza. Dolor que se ríe. Callado grito. Presente propio para ajeno futuro.

Para todos todo, nada para nosotros. Los innombrables, nosotros los muertos de siempre. Nosotros, Ejército Zapatista de Liberación Nacional (Ponce de León, 20).

El comunicado finaliza con la verdad de que el resistente «muriendo vive». El paso del resistente, que «era y no era de estas tierras», guiado por la estrella del baile nietzscheano se convierte en el baile de la asamblea: la vida afirmativa de la resistencia, de la verdad recibida «en el corazón bailando».

La subjetividad resistente de Genet

Jean Genet rechazó la invitación a firmar el «Manifiesto de los 121» y se mantuvo coherente con su posición hasta el final: «Mi situación es la de un vagabundo, no la de un revolucionario» (Genet 2004, 43).³² También se negó a firmar una petición para apoyar a los Panteras Negras, prefirió viajar ilegalmente a los EE. UU. para participar de su vida de resistencia, vivir después y por motivos similares con los desafortunados fedayines palestinos y narrar detenidamente su eclipse. Primero se vio a sí mismo ante todo como un resistente, no como un revolucionario, que llevó una vida de resistencia opuesta a la retórica autoengañoso del Estado y de sus oponentes revolucionarios.

¿Cuál era el objeto de la resistencia según Genet? En primer lugar y sobre todo, se vio a sí mismo resistiendo a la brutalidad y, casi

inmediatamente después y como parte del mismo gesto, resistiendo al embrutecimiento de la propia resistencia. Y si quisiéramos preguntar en nombre de quién resistió, la respuesta posiblemente sería en nombre de la delicadeza de los comienzos. La marca de la resistencia de Genet frente a la brutalidad y el embrutecimiento de la resistencia se evidencia en todas las posturas controvertidas que adoptó junto a los Panteras Negras, los palestinos y la Facción del Ejército Rojo en la Alemania occidental. Genet siempre insistió en que se levantaba junto a estos movimientos, pero nunca desde dentro. «Donde quiera que me encuentre, siempre me sentiré unido a cualquier movimiento que provoque la liberación de los hombres. Aquí y ahora es el Partido de los Panteras Negras, y estoy cerca de ellos porque estoy con ellos» (Genet 2004, 29). Se vincula a una serie de movimientos que provocan la liberación, que son desafiantes pero no prometen entrega alguna. Se coloca junto a ellos pero no se une a sus filas, y solo lo hace en el aquí y en el ahora, nunca para siempre. En cada uno de estos casos, se acerca a los prisioneros, a los Panteras Negras encarcelados en los EE. UU., a los palestinos rodeados en Cisjordania tras el Septiembre Negro y a los miembros de la Facción del Ejército Rojo encarcelados en la prisión de máxima seguridad de Stammheim.

La resistencia fascinada frente a todas las formas de brutalidad está implícita en las novelas que escribió Genet en prisión, pero se afirma explícitamente en sus posteriores posiciones políticas.

Lo especifica de una forma mucho más clara y polémica en el artículo «Violencia y brutalidad» publicado en *Le Monde*, donde afirma que «el gesto brutal es el gesto que aborta un acto libre» (Genet 2004, 171). La brutalidad suprime inicios, arruina futuros y confina a sus víctimas a un presente entre rejas del que no hay esperanza alguna de escapar, solamente el desafío. En su introducción de *Los hermanos de Soledad* de George Jackson, describe el racismo de las cárceles de EE. UU. en términos de brutalidad. Allí la brutalidad se muestra tal y como es:

Ahí está, secreto y no secreto, explicable y misterioso, imbécil y más complejo que un ojo de tigre, ausencia de vida y fuente de dolores, masa nula y carga de radiaciones, expuesto ante todos y, sin embargo, escondido. Se puede decir que el racismo está ahí, por fin

puro, condensado en sí mismo, brillante y listo para brotar (Genet 2004, 52).

En prisión, la brutalidad se tolera como un secreto a voces y depredador; es estúpida y poco delicada, pero también capaz de hacer complejos cálculos aniquiladores «como un ojo de tigre». Es la ausencia de vida y el origen del dolor, radiante, aunque no por la luz que prospera en las condiciones del encarcelamiento. El racismo dentro o fuera de la cárcel constituye según Genet una de las formas más desagradables que asume la brutalidad: es implacable y generalizada en todas las instituciones del Estado y debe resistirse a toda costa.

Genet también vio brutalidad en la opresión de los palestinos, y con mucho dolor atestigua la masacre de civiles palestinos perpetrada en los campamentos de refugiados de Beirut entre el 16 y el 18 de septiembre de 1982 en «Cuatro horas en Chatila». Describe la entrada de las Fuerzas de Defensa de Israel en la parte occidental de Beirut tras la retirada de los auspicios internacionales de la OLP con estas palabras: «su ferocidad les precedía». Y compara a los soldados individuales con predadoras «boas que tuviesen dos piernas extendidas ante ellos» (Genet 2004, 212). Para él, parecen cazadores recién llegados a Beirut occidental en busca de sus presas. Genet encuadra los acontecimientos de Chatila en una historia de violencia brutal contra los palestinos:

Alumbrados por los cohetes luminosos israelíes, los oídos israelíes estaban, desde el jueves por la tarde, a la escucha en Chatila. Qué fiestas, qué juergas han tenido lugar allí donde la muerte parecía participar de la bacanal de los soldados ebrios de vino, ebrios de odio y, sin duda ebrios de alborozo por complacer al ejército israelí, que escuchaba, miraba, animaba, reprendía. No he visto al ejército israelí escuchando y mirando. He visto lo que hizo (Genet 2004, 221).³³

Genet consideró el brutal ataque a los refugiados palestinos tras la partida de los palestinos armados como la continuación de la negativa a aceptar la humanidad del enemigo palestino. En cierto momento, y como si tratase de escapar del recuerdo de las ancianas violadas y asesinadas que él mismo pudo presenciar en Chatila, cambia de tema con un recuerdo sobre la alegría de las mujeres que

conoció con anterioridad en Jabal Husein, un encuentro que también recuerda en

Un cautivo enamorado: «Estas mujeres viejas no eran parte ni de la revolución, ni de la resistencia palestina: eran la alegría que ya no espera más» (Genet 2004, 217). Genet interrumpe este hermoso recuerdo con un abrupto retorno a su brutal presente:

Si un soldado jordano pasase, estaría orgulloso: en el ritmo de las frases encontraría el ritmo de las danzas beduinas. Sin frases, un soldado israelí, si viese a esas diosas, les dispararía sobre el cráneo una ráfaga de metralleta (Genet 2004, 218).

Lo que destaca de esta comparación es que aunque los soldados tanto jordanos como israelíes son enemigos implacables de los palestinos, la respuesta del soldado jordano mostró cierta delicadeza e incluso un momento de complicidad mientras que el israelí solo mostró una violencia distante y muda.

En una entrevista concedida en Viena el 6 y 7 de diciembre de 1983, un año después de Chatila, Genet confirmó su opinión sobre la brutalidad israelí con los palestinos mediante la ilustración de la controvertida distinción entre brutalidad y violencia que el mismo desarrolló en un artículo publicado en *Le Monde* el 2 de septiembre de 1977 sobre la Facción del Ejército Rojo.³⁴ Genet se niega a aceptar las hipótesis del entrevistador respecto a la violencia, e insiste en distinguir entre violencia y brutalidad:

Temo que esté usted confundiendo los dos conceptos: violencia y brutalidad. Voy a empujarle. No se ofenda. Estoy siendo brutal... pero ahora, cuando le sujeto así para que no se caiga, sin duda estoy ejerciendo una violencia, pero estoy evitando que se caiga. No es lo mismo. ¿No le parece? (Genet 2004, 245).

Y continúa:

Me temía que usted no hubiera hecho la distinción de términos entre, por ejemplo, la brutalidad de los israelíes y la violencia de los palestinos, que es positiva, al menos a mis ojos. Ejercen violencia no sólo sobre los israelíes, también sobre el mundo árabe; sobre el mundo islámico en general e incluso sobre el mundo occidental que

les rechaza (Genet 2004, 246).

Sin embargo, esta distinción no es absoluta ni supone un ingenuo gesto romántico; Genet es muy consciente del potencial que tiene la violencia resistente para transformarse en brutalidad. En su obra *Un cautivo enamorado* se dedica precisamente a demostrar lo anterior en un caso específico de violencia palestina en el que muestra cómo esta violencia y los palestinos se han brutalizado en el curso del conflicto.

En el artículo de *Le Monde*, Genet se mueve entre los términos «violencia» o «no violencia», «brutalidad» y «caso». Contempla la vida como la composición de un movimiento de violencia y no violencia:

Basta con que reflexionemos sobre cualquier tipo de fenómeno vital, en su acepción más estricta, que es la biológica, para que comprendamos que violencia y vida son casi sinónimos.

El grano de trigo que germina hendiendo la tierra helada, el pico del polluelo que rompe la cáscara del huevo, la fecundación de la mujer, el nacimiento de un niño, dirigen su acusación de violencia (Genet 2004, 171).

Cuando este fenómeno vital del surgimiento de nueva vida, la ruptura germinal con lo que ha sido y el comienzo de algo nuevo se encuentra sujeto a la ley y condicionado por un juicio, la violencia adopta una nueva forma brutal: «Todo el mundo sabe, con menor o mayor claridad, que esas dos palabras: proceso y violencia, esconden una tercera: la brutalidad» (Genet 2004, 171). La brutalidad es una violencia opuesta a sí misma, una que interviene para oponerse o juzgar a la violencia, «esa dinámica ininterrumpida que es la de la vida misma» (Genet 2004, 172).³⁵ Cuando la violencia se somete a juicio, cuando se usa para un propósito concreto, se arriesga a perder la inocencia de convertirse en brutalidad y en su propio enemigo.

Genet comienza una lista de «formas inesperadas» asumidas por la brutalidad: la arquitectura, el racismo o el colonialismo entre otras, para concluir que las formas de brutalidad son legión e, incluso, que «existe una posibilidad: que la brutalidad se destruya por su propio

exceso; o, más bien, no ya que cambie de objetivo —pues por definición carece de él—, sino que acabe desvaneciéndose, destruida, a largo plazo, ante la violencia» (Genet 2004, 172). La brutalidad provoca la resistencia violenta de la vida: «La violencia de un capullo al abrirse —inopinadamente y sin esfuerzo— siempre nos conmueve» (Genet 2004, 172). En la RAF, sostiene Genet, «nunca permitieron que su violencia se convirtiera en pura brutalidad, porque saben que, en ese caso, se estarían transformando de inmediato en el enemigo que ahora combaten» (Genet, 2004, 173). Sin embargo, Genet está al tanto de que la violencia puede mutar muy fácilmente en brutalidad y, de hecho, siempre está a punto de hacerlo. Se trata de una mutación que él mismo pudo confirmar en la historia de la Organización para la Liberación de Palestina.

Genet se sitúa junto a los que resisten, pero a su vez resistirá también a estos cuando sucumban a la brutalidad, cuando pierdan la delicadeza con respecto a su enemigo y a ellos mismos. Se trata de un movimiento que él ve desarrollado en la mutación de la revuelta o la resistencia a una revolución organizada. Genet, en definitiva, es un antirrevolucionario, un resistente que continuará resistiendo a la revolución que él mismo ha provocado. En una entrevista de 1975 con Herbert Fichte, responde con mucha franqueza:

No tengo tantas ganas de que se produzca una revolución... Si se tratase de una verdadera revolución, quizá no podría estar en contra. Habría que unirse a ella, y el hombre que soy no es hombre que se une, sino hombre que se rebela (Genet 2004, 132).

Esta confesión es posterior a una discusión sobre la diferencia entre revolución política y revolución poética o artística que elaboró el tema de la «doble revolución» clave para el encuentro de Genet con el Partido de los Panteras Negras. En este contexto, en la «Carta a los intelectuales norteamericanos», Genet pide «un nuevo vocabulario y sintaxis capaces de hacer que todo el mundo sea consciente del doble conflicto, poético y revolucionario, de los movimientos de los blancos comparables a los de los Panteras Negras» (Genet 2004, 32). El doble conflicto al que Genet hace referencia no es sino una lucha eterna entre la emoción poética y el

pensamiento revolucionario; según él, presente tanto en Mao como en las Panteras, pero constantemente amenazado por la disciplina revolucionaria que ella misma engendra, la amenaza de la delicadeza de los comienzos que muta en la brutalidad de los casos o juicios o, en el caso de Mao, la conciencia revolucionaria temprana de los años 20 que muta hasta convertirse en la brutalidad de la Revolución cultural.

La última obra de Genet, *Un cautivo enamorado*, constituye entonces una evocación sutil y elegíaca de la transformación de la resistencia palestina en la brutalidad de la revolución palestina. Justo al final del libro, el autor revela qué le llevó a escribirlo: la búsqueda de los motivos del «derrumbamiento de la resistencia palestina» (Genet 2008, 425). Este colapso no fue su fracaso militar, pues Genet llegó a Jordania cuando ya era un hecho consumado, sino el embrutecimiento de la resistencia que le sucedió. Paradójicamente, este no consistió en una escalada de la violencia, sino en un cambio en su calidad: los asesinatos se llevaban a cabo siguiendo instrucciones, «el gesto de matar a distancia apretando el gatillo no tenía ya el sentido de quitar la vida sino el de cumplir una obligación mundana» (Genet 2008, 426). Mientras que los beduinos consideraban a los palestinos sus enemigos, los palestinos no les devolvían el cumplido y, para Genet, parecieron cazar a sus adversarios como si fueran sus presas. Los palestinos, en resumen, «no consideraron jamás enemigos a los beduinos» (Genet 2008, 426). La narración paralela de las raciones enlatadas de carne en conserva consumidas por los fedayines, el producto de la masacre industrial de «la vaca asesinada en La Plata» (Genet 2008, 426) con el relato de la calidad cada vez más brutal asumida por el conflicto palestino, hace hincapié en que los palestinos consideraban a sus contrarios como «el enemigo que había que cazar» para rastrearlos y sacrificarlos, es decir, que su resistencia se había embrutecido.

En su narración sobre el tiempo que pasó con los fedayines, el tiempo que pasó con prisioneros «de ese cuadrilátero de sesenta kilómetros de largo por cuarenta de ancho» (Genet 2008, 256) tras el fiasco del Septiembre Negro, Genet vuelve, una vez más, a la mutación de la resistencia y de la revuelta en la revolución. En un momento dado, duda sobre si «hablar de la Resistencia palestina o de la Revolución palestina» (Genet 2008, 124). Supuso un

predicamento compartido, un predicamento del que Genet cada vez recelaba más. En *Un cautivo enamorado*, Genet se siente impresionado por Abu Kassem y sospecha que fuera «el regalo de los responsables», un regalo que le «convencería de la gravedad de la resistencia. (Nos encontrábamos en aquella época en que se dudaba entre las expresiones: liberación, resistencia, revolución palestina.)» (Genet 2008, 258). Ni siquiera los fedayines estaban seguros de si eran resistentes o revolucionarios; una distinción que era crucial para Genet, quien quiso saber hasta qué punto la resistencia había sido traicionada o se había traicionado a sí misma, hasta qué punto había constituido una resistencia embrutecida hasta convertirse en una revolución orquestada desde arriba. Conocía los precedentes, mencionados de manera muy críptica en un momento dado: «Hay una arqueología de la Resistencia que se convirtió en Revolución en los años 30» (Genet 2008, 230), algo que ya había mencionado anteriormente en otra reflexión sobre el conflicto palestino de los años 30:

La rivalidad de las familias importantes se metamorfoseó en patriotismo. A sus hijos mayores, convertidos en jefes bélicos, los nombraron Inglaterra y Francia jefes de bandas y, hacia 1933, lacayos de Hitler en Occidente. La resistencia palestina empezaba a nacer (Genet 2008, 109).

Un cautivo enamorado representa la confusión de Genet: ¿está alimentando los comienzos de la resistencia palestina o lamentándose por su fin debido a que está mutando para convertirse en la Revolución palestina? «“¿Por qué hablar de esta revolución?”. También ella se asemeja a un largo entierro cuya comitiva he seguido de trecho en trecho» (Genet 2008, 219). Genet aquí se está recordando a sí mismo la distancia entre el *voyou* resistente y «el guardián de la ley y el orden en los que él mismo podría convertirse si se uniera a una revolución». Tiene que permanecer alerta y recordarse continuamente «el combate que hay que dirigir contra las tentaciones... que parecen proceder de rebeliones en las que la poesía muy visible disimula, casi imperceptibles aún, llamamientos al conformismo» (Genet 2008, 336).

Apenas cabe duda de que Genet considera la mutación palestina de la resistencia en revolución como algo a lo que él mismo debe resistir. Se trata de una resistencia matizada, dirigida contra los

líderes de los palestinos, las familias ricas y sus representantes políticos. Genet trató de mantenerse solidario con los fedayines, aunque cada vez más los consideró cómplices, prisioneros de sí mismos. Una instancia macabra, si no hilarante, de este punto de vista es una escena digna de ser incluida en *El balcón*. Tras la anatomía de la brutalidad de una diversión fingida de un intelectual palestino en la descripción por parte de un fedai o fedayín de la decapitación y de otros actos que el autor calificaba como brutales o criminales, Genet piensa que este hombre «estaba ya ahogado en la revolución» (Genet 2008, 267). Como ejemplo del embrutecimiento de la resistencia, Genet describe lo que vio como una costumbre poco delicada:

Como los demás, pero ni más ni menos que cualquier otro responsable, se ponía de pie en cuanto entraba un fedai en la oficina de Arafat. Esta cortesía tan visible, declamatoria y fúnebre, la veía como para lo que sirve un cubretiesos o una ropa impúdica y súbitamente abotonada pues el combatiente que traía un telegrama, una taza de café, una cajetilla no podía por menos de entender lo siguiente: eres un héroe, luego estás muerto y te rendimos los honores que se le deben a un mártir, llevamos luto por ti. Tenemos un resorte debajo de las sillas en las que ponemos el culo y, en cuanto entra un héroe, nuestro asiento eyectable nos obliga a ponernos de luto (Genet 2008, 267).

El gesto insincero y mecánico constituye, para Genet, un emblema de la transformación de la subjetividad y la violencia resistente en una brutalidad interesada, jerárquica y organizada. No solo están tratando a los otros como si ya estuvieran muertos, lo que es brutal, sino que se trata de una sentencia de muerte acompañada de la autofelicitación de aquellos que la emiten y que no tienen intención alguna de continuar con el martirio ellos mismos. La víctima o «el muerto, que venía a traer un periódico, veía su tumba abierta y, en torno, a los responsables, orgullosos del héroe y de sí mismos, señalando la otra orilla» (Genet 2008, 267). Para Genet, esta era «la lápida sepulcral», explicando entre paréntesis que «primero la escribieron y luego la rasparon pues además de estar en relieve — granito o mármol— la piedra también está grabada y al ser profunda y, por lo tanto, nula, la fosa de que hablo no llevaba nombre alguno, fecha alguna» (Genet 2008, 267). Este paréntesis

resistente permite la posibilidad de una muerte nombrada al tiempo que se borra, lo que la convierte en una muerte brutal en nombre de otra cosa: la revolución celebraba la prescindibilidad de sus propios revolucionarios, imitando un gesto de la acusación hecha contra Israel en «Cuatro horas en Chatila»: «Mata hombres, mata muertos».

La posición resistente de Genet se mantiene con tacto y delicadeza. Se describe utilizando las mismas metáforas botánicas que inspiraron a Luxemburgo y a las que Derrida dedicó una lectura prolongada en Glas. Porque es en las grietas de la fachada de la escalada de la brutalidad donde Genet también vio los brotes de los nuevos comienzos. Una secuencia narrativa notable, que confronta la lógica militar con la lógica botánica, aparece en una reflexión autobiográfica casi al final de *Un cautivo enamorado*. Genet recuerda en ella su primera visita a Oriente Medio como un joven soldado colonial francés en Damasco junto a su primera y única incursión en la arquitectura militar: una torre de vigilancia que se desplomó en su primera prueba. Fueron las grietas en el hormigón de «este minúsculo, grotesco pero monumental naufragio que preparaba para convertirme en amigo de los palestinos» (Genet 2008, 386). Genet describe cómo observó que «una semilla, un único rayo de sol y una brizna de hierba ya habían dislocado los bloques de granito, el bien estaba hecho, quiero decir la cárcel arruinada»

(Genet 2008, 386). Su condenada torre de vigilancia se transforma en la Francia de la invasión alemana donde «en ese templo devastado aparecieron musgos, líquenes, a veces la bondad y las cosas más raras todavía, una especie de confusión casi feliz, elemental y sin clases sociales» (Genet 2008, 387). Su resistencia supuso la fidelidad a los comienzos delicados, a los brotes más que a las espadas. Su obra, huyendo de la brutalidad, resiste en nombre de estos comienzos delicados, estos actos inaugurales que, como describió en el *May Day Speech*, «tienen ese frescor de comienzo del mundo» (Genet 2004, 37). Abordar estos inicios violentamente es embrutecerlos; en su lugar, hablando ahora a los radicales blancos de su público, Genet hace hincapié en que:

«Es importante, por tanto, para los radicales blancos, actuar con franqueza, sin duda, pero también con delicadeza en sus relaciones

con los negros» (Genet 2004, 36). El sujeto resistente toma posición contra la brutalidad junto a comienzos delicados y vulnerables, manteniendo abierto el tiempo prometido para y por ese mismo comienzo, el tiempo sagrado que, tal y como Genet confesó en su entrevista con Antoine Bourseiller, se le «había atribuido» (Genet 2004, 189). Para reducir ese tiempo está la brutalidad, mientras se cruzan violentamente las columnas del Glas de Derrida que separa la erótica botánica de Genet de la filosofía del espíritu de Hegel. Reafirmar la noche iluminada del espíritu traicionado en Chatila es tomar ese tiempo otorgado y «trabajar casi día y noche en lo que para Genet es la vida de resistencia».

LA DOMINACIÓN TOTAL Y

LA CAPACIDAD DE RESISTENCIA

La teoría de la resistencia se puso rigurosamente a prueba bajo la dominación total del nacionalsocialismo del Tercer Reich. El reto de resistir ante el nacionalsocialismo y sus aliados fascistas supuso una situación límite para la teoría de la resistencia, lo que planteó la cuestión de cómo resistir ante la destrucción premeditada de cualquier capacidad de resistencia superviviente. La cuestión de cómo resistir ante la dominación total, o cómo mantener la capacidad de resistencia frente a un ataque deliberado, despiadado y continuado, precisaba a la vez un enfoque práctico y filosófico. La gravedad del ataque y sus implicaciones tanto para la acción política como para lo que significaba ser humano fueron claramente detectadas por la primera generación de insurgentes y teóricos antifascistas, que dejaron un legado filosófico que sobrevivió tras la derrota del nacionalsocialismo histórico.

Con el nacionalsocialismo, la ecuación formada por la dominación total y la destrucción de cualquier capacidad de resistencia se volvió brutalmente perceptible. Las experiencias históricas sobre la dominación total ejemplifican la ley inversa que gobierna la dominación y la capacidad de resistencia: cuanto más crece una de ellas, más disminuye la otra. Sin embargo, lo más extremo de un caso límite como este muestra que dicha ley inversa siempre ha estado presente, y aún lo hace sin ningún obstáculo, en todos los contextos dentro de lo que Max Weber describió como dominación «legítima», ya tuviera esta un carácter tradicional, carismático o legal- racional. La aportación de Arendt de la «dominación total» a la tipología de Weber modernizó conscientemente la teoría de la dominación a la luz del nacionalsocialismo. Su investigación en

Los orígenes del totalitarismo la condujo al destino de la resistencia enfrentada a su propia reducción a una intensidad casi nula bajo la dominación total. Sin embargo, su trabajo carecía del concepto de capacidad de resistencia —una categoría eminentemente «social» más

que «política»— una ausencia ligada a su visión unilateral de la dominación colonial y a su falta de atención a la resistencia de los colonizados. La subestimación de la capacidad de resistencia es el talón de Aquiles de la filosofía política de Arendt, pero resulta ser un punto común de muchos de los intentos por comprender la resistencia bajo la dominación total.

Una gran parte del problema reside en valorar el estado de la capacidad de resistencia, ya sea en sociedades dominadas por el nacionalsocialismo o en el caso extremo de intentar erradicar esta capacidad mediante el sistema de campos de concentración. La capacidad de resistencia sobrevivió incluso a las embestidas de la policía y a la represión militar, alternando las manifestaciones de resistencia frontal con las oblicuas, e incluso obtusas, expresiones schweikianas. Muchos de los dilemas en torno a la definición de resistencia en términos de tentativa consciente podrían aclararse si la atención se centrara en el propio estado de la capacidad de resistencia. Por ejemplo, la cuestión planteada por Pierre Laborie sobre si es posible «resistir sin involucrarse en la resistencia» no resulta del todo pertinente dado que el conflicto aquí no se plantea en términos de la motivación de actos concretos, sino de la capacidad de la que son testigos. De forma similar, Laborie afirma que los actos de resistencia son «actos realizados con la conciencia de servir a un objetivo común en nombre de una causa trascendente» (Marcot, 35), lo que explica un pequeñísimo grupo de acciones e ignora el mecanismo de una capacidad de resistencia más amplia que funciona a unos niveles menos trascendentales. Los actos discontinuos de resistencia perpetrados por un sujeto resistente asumen la existencia de una capacidad de resistencia aún más amplia. El reconocimiento de una continuidad entre la formación discreta y diaria de tal capacidad y los eventos más espectaculares de resistencia «consciente» organizada resulta clave para comprender la supervivencia de la resistencia en condiciones de

dominación total. Esto se hace evidente en los indicios históricos de resistencia directa e indirecta de las sociedades sometidas a la dominación nacionalsocialista e incluso en los propios campos de concentración.¹

La experiencia histórica de los campos y la posibilidad de condiciones casi nulas de resistencia se han citado repetidamente en subsecuentes represiones y resistencias. La alusión a la represión nacionalsocialista y a la resistencia contra esta fue clave en el Campamento pacifista de mujeres de Greenham Common, donde las resistentes constataron una conexión directa entre su propia resistencia y la histórica resistencia antinazi, equiparando los ataques nucleares con genocidios y los recintos militares con campos de concentración. Incluso más sorprendente, aunque más difícil de comprender, resulta la continua referencia que hacen el Estado británico y su cuerpo de policía a la memoria del opresor nacionalsocialista. Más allá de la retórica nazi empleada por la entonces primera ministra Thatcher al hablar de «erradicación» en relación con las mujeres de Greenham Common, las autoridades describían sus planes para desalojar a las resistentes en 1984 como «la solución final» (Junor, 15).²

La referencia al nacionalsocialismo, por otro lado irónica, difundió incluso las rutinas diarias de opresión en Greenham, con el bloqueo de las ventanas del Portakabin empleado para el confinamiento de las resistentes, que fue motivo de burla de la policía. «Ahora, cerraremos la puerta y encenderemos el gas» (Junor, 151). La voluntad de la policía por hacerse pasar por miembros de las SS de los campos de concentración —lo que a su vez denotaba un alto nivel de inapropiada ironía— enfatiza la persistencia de la memoria del nacionalsocialismo en la práctica no solo de la resistencia sino también de su represión y contrarresistencia.

Teorías antifascistas de resistencia

La reflexión sobre la capacidad de resistencia adquiere una especial gravedad en el caso de la dominación total. Cuando nos acercamos al límite de resistencia cero, es pertinente recordar la variedad de discursos sobre conciencia, violencia, invención, virtud y biomedicina que alimentan la expresión de la capacidad de resistencia. Al tratar de comprender la resistencia en condiciones de dominación total, resulta también importante considerar estos discursos por igual, sin conceder prioridad a ninguno de ellos, ni siquiera al de la conciencia. Como ya hemos visto, la expresión de la capacidad de resistencia implica acciones de distinta índole:

violencia, interrupciones desafiantes del curso normal del mundo con huelgas, sabotajes o desobediencia, así como solidaridad, empatía y otras muestras discretas de apoyo. Asimismo, cuenta con diferentes relaciones con respecto a los «objetivos trascendentales», tales como la revolución, la reforma, la liberación y la represión, con los que puede verse relacionada pero de los que no depende. Es de suma importancia recordar este alcance de la capacidad de resistencia cuando se reflexiona sobre la experiencia del nazismo y del antinazismo.

Una de las principales preocupaciones de la teoría marxista durante la década de 1930 fue comprender los límites y las posibilidades que ofrecía la resistencia al nazismo y al fascismo. No obstante, se trataba de una versión del marxismo que se había distanciado del problema de la conciencia que dominaba la experiencia leninista. La exclusiva preocupación por la conciencia que mostraron algunos marxistas de principios del siglo XX condujo a una subestimación del concepto de resistencia que fue abordado como una crítica a la conciencia en la obra de Lukács y, fuera del marxismo, por Freud. Una consecuencia de la proscripción de la conciencia al margen de la acción política fue el resurgimiento de la resistencia como expresión de lo nuevo, de lo pionero o de lo mesiánico; en definitiva, una comprensión afirmativa de la resistencia enmarcada en términos de interrupción e invención más que de conciencia. Las explosiones de resistencia de Lenin, condenadas a la desaparición en la noche de la historia si no estaban guiadas por la conciencia revolucionaria, se convirtieron en la inspiración para Lukács en su reconsideración de la historia más allá de la conciencia. Los escollos o las explosiones de resistencia también regresaron con la concepción de Benjamin de las «astillas del [tiempo] mesiánico», evocadas en su Tesis de filosofía de la historia. También vimos a Freud especulando sobre si la transición de la conciencia hacia la fuerza y lo que se antoja aparentemente nuevo y genuino permitió el surgimiento de un pensamiento más oscuro de resistencia como un ardid necesario para fortalecer la represión que, por su parte, dependía de la resistencia.

Lo que ansío es poder esclarecer las dificultades que se derivan no solo del propio concepto de resistencia, sino también de la gravedad y complejidad de la cuestión de cómo resistir. Esta pregunta es el

punto de partida de las interrogativas de Gramsci y Benjamin sobre cómo resistir primero al fascismo y, posteriormente, a la dominación total del nazismo. Cabe preguntarse qué posibilidades hay de resistir ante regímenes políticos represivos que invierten una enorme cantidad de energía en su organización y en sistemas de encarcelamiento para combatir la resistencia. Uno de los enfoques más significativos sobre esta cuestión, planteado por Gramsci y Benjamin, consideraba identificar y analizar la hostilidad: ¿qué o quién es el enemigo contra el que hay que resistir? Por su parte, Lukács y Freud se percataron de que la resistencia no opera en un contexto de hostilidad desenmascarada: no son cuestiones inmediatamente transparentes contra qué o quién se resiste, por quién, cuándo y de qué manera; como tampoco lo es la siguiente pregunta: ¿es el enemigo la clase burguesa escondida de alguna manera tras los órganos militares y políticos, o una sociedad de intercambios comerciales cosificados? Para Freud, era necesario acercarse a esta cuestión desde una perspectiva diferente: ¿resistimos ante una fantasía reprimida o ante un episodio reprimido, o no es tal acción sino un reflejo de la resistencia que actúa en complicidad con la represión? En resumen, cualquier intento de responder a la pregunta de cómo resistir implica una opinión sobre contra qué o quién se resiste: se trate de la clase burguesa, del partido fascista o de las manifestaciones institucionales de dominación política y económica. ¿Qué o quién es el enemigo a resistir, y dónde y cuándo se resiste?

Esta cuestión se antoja especialmente urgente al afrontar las resistencias contra el fascismo y el nazismo, donde el nivel extremo de represión parecía contribuir a aclarar contra qué o quién se tenía que resistir. Desde la cárcel, tanto Gramsci como Benjamin expresaron sus dudas acerca de esta aparente clarificación. Confinados en prisión, ambos plasmaron sus principales reflexiones sobre la resistencia ante el fascismo y el nazismo. Así, Gramsci comenzó a escribir sus Quaderni o cuadernos en prisión en 1929, mientras que Benjamin terminó su Tesis de filosofía de la historia en un campo de internamiento francés, obra que fue leída a sus compañeros de prisión. Ambos autores utilizaron un apropiado método fragmentario y aforístico que les permitió reflexionar en tales condiciones de confinamiento.

Entre las aportaciones más relevantes de la reflexión de Gramsci sobre las condiciones que hacen posible la resistencia se encuentran su énfasis en la invención, una apreciación de la lógica militar de obediencia y resistencia, así como una sutil subestimación de cualquier interés sobre la conciencia. No es del todo evidente la influencia de Bergson, o de Croce y su idealismo, o probablemente de ambos, en su énfasis en la invención, si bien le permitió ahondar y enfatizar la importancia de la acción creativa en la resistencia. Ya en este fragmento inicial de 1915 es posible vislumbrar su migración desde los discursos de la conciencia y la fuerza hacia aquel sobre la invención:

Para nosotros la Internacional es un acto del espíritu, es el conocimiento que tienen (cuando lo tienen) los proletarios de todo el mundo de que constituyen una unidad, un haz de fuerzas concordemente orientado, dentro de la variedad de las entidades nacionales, hacia una finalidad común, la sustitución del factor capital por el factor producción en el dinamismo de la historia, la irrupción violenta de la clase proletaria, hasta ahora sin historia o con historia sólo potencial, en el enorme movimiento que produce la vida del mundo (Gramsci citado en Joll 1977, 33).

Esta idea se aproxima a la de Bergson en *La evolución creadora*, si bien el pasaje de Gramsci contempla el transcurso, a través de un «acto de espíritu», de una conciencia de la fuerza expresada por medio de una sublevación (resistencia) contra la sustitución del proletariado por el capital como poseedor de cualquier iniciativa histórica. Hasta ahora sin un lugar en la historia, y como reacción a iniciativas históricas del capital desde una posición de *ressentiment*, este acto de innovadora sustitución a partir de una «irrupción violenta» supone el principio de la confirmación histórica de la clase trabajadora como la «vida del mundo». Resulta crucial en la lectura de este pasaje la comprensión de unidad: ¿se une el «conjunto de fuerzas» bajo la acusadora hacha bicéfala de la conciencia como en la imagen de los fasces adoptada por el fascismo italiano, o se juntan de manera que respeten su heterogeneidad?

Gramsci adoptó de Bergson la idea de que nuestra percepción de los objetos espaciales que se hallan frente a nosotros en el mundo

depende de la experiencia temporal previa o durée. Incluso el más compacto de los objetos enmarcado en un espacio de tiempo dilatado se revelará como un proceso que invita a las siguientes hipótesis: (a) el mundo se compone de procesos y no de cosas y (b) tales procesos adquieren la apariencia de ciertas cosas por las diferentes velocidades a las que se mueven en relación con otros objetos y con los observadores. Así, el Estado se muestra como una cosa en un marco temporal y como un proceso en otro marco. Una consecuencia relevante de este enfoque es que la resistencia puede ser concebida como una intervención dentro de un proceso más que como una confrontación con una cosa. Esta concepción de la «vida del mundo» con respecto a procesos que se cruzan y entran en conflicto al moverse a diferentes velocidades históricas permitió a Gramsci desarrollar una sutil explicación de la acción política como una guerra de movimientos con diferentes posibilidades estratégicas acordes a las diferentes velocidades de despliegue.

Esta reflexión se hace más evidente en la distinción que realiza este autor entre cambio «estructural» lento y cambio «coyuntural» rápido.

La reestructuración que convirtió las relaciones sociales en militares queda patente en los Cuadernos de la cárcel, donde Gramsci sentencia: «El Estado era sólo una trinchera avanzada, tras la cual se hallaba una robusta cadena de fortalezas y de casamatas» (Gramsci 1971, 238), que Althusser denominaría después ARE (Aparatos Represivos del Estado) y AIE (Aparatos Ideológicos del Estado). Esta reestructuración resulta esencial para la concepción de Gramsci de las relaciones sociales y de las instituciones como posiciones dinámicas y defensivas adoptadas dentro de una configuración de fuerzas más amplia. Esta perspectiva sitúa a la resistencia en el centro de la concepción de la acción política, tanto en su expresión represiva como expansiva. El empleo de una analogía militar para comprender las relaciones sociales permitió a Gramsci elaborar una sutileza estratégica con respecto a la guerra de clases, comparable a la visión de Clausewitz de la guerra entre Estados nación imperiales y resistentes. Esto se hace evidente cuando describe las diferentes expresiones de la acción política y el conflicto armado, tales como la guerra de movimientos o de maniobras, que se ajusta a la velocidad del cambio coyuntural, y la guerra de posición, vinculada

a la velocidad del cambio estructural. Gramsci le da un enfoque diferente a la distinción leninista de sindicato y conciencia política al aportar una concepción mucho más sutil y diferenciada de oposición y resistencia desplegadas a diferentes velocidades históricas. El enemigo frente al que hay que resistir es a la vez una clase y sus sistemas de defensa, con lo que se espera que la resistencia antifascista suceda en distintos niveles, a diversas velocidades y con diferentes grados de intensidad: el elemento común a todos estos aspectos es el despliegue de invención estratégica con un entendimiento de la resistencia ya en forma de contrarresistencia.

La experiencia de la ocupación colonial y de la resistencia desempeña un papel esencial en la concepción de Gramsci de la acción política. Se puede decir que el proletariado ha sido colonizado por el capital, por lo que la clase trabajadora en Europa tiene mucho que aprender de la resistencia anticolonial. Con esta intención, Gramsci aporta unas reflexiones muy acertadas sobre la estrategia anticolonial de Gandhi, devolviéndole el cumplimiento del interés crítico por la liberación nacional italiana que manifestó el propio Gandhi:

Así, la lucha política de la India contra los ingleses [...] conoce tres formas de guerra: de movimientos, de posiciones y subterránea. La resistencia pasiva de Gandhi es una guerra de posiciones, que se convierte en guerra de movimientos en ciertos momentos y en otros, en guerra subterránea (Gramsci 1971, 229).

Gramsci concibe la resistencia de Gandhi como una maniobra táctica transversal que funciona como punto de intersección a varios niveles y a diferentes velocidades, y que abarca desde eventos simbólicos y de poca envergadura hasta un nivel de actividad diaria, pasando por el sabotaje, los bloqueos y las cargas contra los movimientos enemigos, hasta los complejos y considerables movimientos de masas estratégicos dentro de la acción conjunta. El escenario gramsciano se convierte en clausewitziano al requerir la formación de una capacidad de resistencia capaz de comprometer a la del enemigo.³

Gramsci observa una continuidad entre resistencia y revolución, diferenciando ambas con respecto al tiempo, la velocidad y el nivel

de acción. Su estudio del tiempo le permitió desarrollar una concepción de la capacidad de resistencia que surge a una velocidad más lenta que los grandes acontecimientos de confrontación revolucionaria. Este enfoque permite una sensibilidad a la importancia que tienen las pequeñas guerras de movimiento y posición al nivel de la resistencia cotidiana en el hogar, en la calle o en el trabajo. Esta resistencia es de longue durée o larga duración, que no se basa en un único «golpe decisivo» de una batalla aislada sino que se asienta en el curso de una guerra prolongada, mantenida a diferentes niveles bajo una premeditación y sutileza estratégicas.

Los rápidos movimientos de acción revolucionaria se desarrollan sobre una base de movimientos lentos y recíprocos de resistencia y contrarresistencia. Consecuentemente, el «nuevo príncipe» o el partido político debe recordar siempre a sus miembros que son a la vez hostigados y hostigadores, que ofrecen al mismo tiempo resistencia afirmativa y reactiva:

En la política el asedio es recíproco, no obstante todas las apariencias, y el solo hecho de que el dominador deba desplegar todos sus recursos demuestra el cálculo que hace del adversario (Gramsci 1971, 239).

Además, Gramsci cita a Marx al referirse a lo desmoralizante que puede llegar a ser la resistencia si se extiende demasiado y a que los tiempos de acción son críticos. En *La cuestión oriental* de 1855, Marx escribió:

Una resistencia que se prolonga demasiado en una plaza sitiada es desmoralizadora por sí misma. Implica sufrimientos, penas, falta de descanso, enfermedades y la presencia continua no del peligro agudo que templa sino del peligro crónico que abate (Marx citado en Gramsci 1971, 239).

Al emplear esta terminología biomédica de enfermedades graves y crónicas, expresa no solo las diferencias temporales de la resistencia sino también el matiz de que una resistencia reactiva puede minar, o incluso destruir, al sujeto resistente, mientras que una resistencia afirmativa puede fortalecer o alimentar su capacidad de resistencia.

Las reflexiones de Benjamin sobre la resistencia al nazismo en Tesis de filosofía de la historia se enmarcan dentro de un enfoque diferente de la temporalidad de la resistencia. En lugar de centrarse en los diferentes tiempos y velocidades de un momento histórico y en función de estos y sus combinaciones, en aquellas estrategias que resultan más apropiadas para cada caso, Benjamin resalta la interrupción y el potencial proyectado en el futuro que puede servir para fortalecer la capacidad de resistencia en el presente. Mientras que Gramsci entiende el fascismo como un episodio coyuntural dentro de un movimiento colonizador del capital y la resistencia mucho más lento y de mayores dimensiones, Benjamin defiende la exterioridad y la inmanencia del futuro vivido como una interrupción. La última versión de Tesis de filosofía de la historia está compuesta por veintitrés tesis y dos suplementos, A y B, que surgieron al mismo tiempo que su trabajo sobre la revolución del siglo XIX y su París capital del siglo XIX como parte del Libro de los pasajes. La apremiante cuestión durante la década de 1930 fue saber cómo dicho momento revolucionario podía haber tenido su consecuencia histórica en el fascismo y el nazismo de las décadas de los años 20 y 30.

El hecho de que las tesis se dividan en tres grupos tiene un interés particular para la comprensión de las diferentes posibilidades de resistencia que Benjamin sostenía: el primer grupo apunta al futuro y al «débil poder mesiánico», el segundo hace referencia a la temática schmittiana del enemigo y el estado de emergencia, mientras que el tercer grupo aborda la cuestión de lo mesiánico. El primer grupo, que se compone de la secuencia de las tesis II a VI, desarrolla el pensamiento de que nosotros somos el futuro de las generaciones pasadas, aquellos cuya llegada el pasado anhelaba. Este cambio de orientación temporal con respecto al futuro y a lo mesiánico amplía la secuencia unidireccional de pasado, presente y futuro, que para Benjamin resulta más compleja y negociable de lo que aparenta. La generación presente se sitúa a sí misma echando la vista atrás y adelante hacia el pasado y el futuro, pero suele olvidar que es tanto el futuro del pasado como el pasado del futuro. Esta resistencia a la que Nietzsche denominó «tiempo y su fue» es importante para entender la postura de Benjamin respecto al potencial y la responsabilidad para la resistencia. Este pensamiento se expresa en la tesis II de la siguiente manera: «Nuestra llegada se

esperaba en la tierra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una flaca fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos» (Benjamin 2003, 390). Este es el comienzo de lo que está por llegar, la difícil reflexión de la sexta tesis en la que se aborda que «el mesías no viene sólo como redentor; también viene como vencedor del Anticristo» (Benjamin 2003, 391), o de nuevo más adelante, como el justiciero del pasado. Como el mesías de generaciones pasadas, se espera de nosotros redimir dicho pasado y vengar su sufrimiento. Tales preocupaciones sitúan esta secuencia de tesis dentro de la problemática shakesperiana de Hamlet, analizada en profundidad en su anterior obra *El origen del drama barroco alemán*. Nosotros no deberíamos aguardar al Mesías que nos venga en el futuro sino darnos cuenta de que somos el Mesías llamado a vengar las injusticias cometidas contra aquellos que aguardaron por nosotros en el pasado.

Benjamin comparte con Gramsci la convicción clausewitziana de que vivimos en un estado de guerra, en su caso una guerra contra la injusticia, cuyo teatro de batalla abarca el pasado, el presente y el futuro. En las tesis VI a VIII nos encontramos con varias identificaciones del enemigo, que abarcan desde la clase gobernante a la democracia social. Sin embargo, lo realmente importante en estas tesis schmittianas viene dado por el reconocimiento de la amenaza, señalada ya en la tesis VI. La sensación de amenaza —ya identificada como relevante por Marx en su reflexión sobre la resistencia colonial citada por Gramsci— pasa a convertirse en una presuposición de resistencia descrita como la percepción de un estado de excepción.

En la tesis VIII, Benjamin señala:

La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo (Benjamin 200, 392).

Benjamin acepta el pensamiento implacable de que el fascismo ya ha declarado la guerra civil, con lo que se ha convertido en la contrarresistencia a la promesa del comunismo y,

consecuentemente, debe perseguirse la resistencia contra el fascismo en pie de guerra. La aceptación del estado real de excepción (por ejemplo, que ya nos encontramos en guerra) constituye el objeto de esta tesis y da forma a la cualidad militante que Benjamin concede a la resistencia. Sobre todo, se trata de una guerra cuya gravedad nace de su naturaleza de guerra civil surgida para vengar a los oprimidos del pasado y para liberar a las generaciones futuras.

En el tercer grupo de tesis, Benjamin retoma la temática de lo mesiánico y el problema de provocar un evento resistente. La detención del tiempo o la «detención mesiánica del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido» descrita en la tesis XVII hace del tiempo el escenario de la acción. La secuencia de pasado, presente y futuro se vuelve a interrumpir, permitiendo ahora la posibilidad de volver a avivar las cenizas de la resistencia; el presente en la tesis XVIII se convierte en el «tiempo - ahora» o *Jetztzeit* «en el que se han metido esparciéndose astillas del mesiánico» (Benjamin 2003, 397). El objetivo de la resistencia de Benjamin es intentar asegurar un futuro abierto de cara a la afirmación del nacionalsocialismo de poseer el monopolio de todas las visiones de lo que está por llegar, «cada segundo era en él la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías» (Benjamin 2003, 397). Tal insistencia suponía en sí misma un acto de resistencia contra un camino hacia la dominación total que extendía explícitamente su opresión hacia un futuro milenario.

La noción de tiempo es un elemento crucial tanto en las reflexiones de Gramsci como en las de Benjamin acerca de la capacidad de resistencia, específicamente ante el fascismo y el nazismo. Mediante el argumento de que las sociedades se mueven a diferentes velocidades y tiempos, Gramsci fue capaz de ubicar la resistencia dentro de un régimen de velocidad y tiempo. Algo menos significativas fueron las nociones de velocidad y movimiento para la explicación que da Benjamin de la resistencia frente al nazismo, donde se persigue una reorientación del pasado, el presente y el futuro en la creencia de ser la generación mesiánica del pasado llamada a vengar las injusticias que se sufrieron, junto con la solidaridad de las generaciones futuras.

En ambos casos, la cuestión del enemigo plantea ciertas dificultades:

el quién, el qué, el cuándo y el dónde de la hostilidad. El axioma clausewitziano de continuidad entre guerra y política es relevante para ambos pensadores: para Gramsci, en el análisis de las relaciones sociales en términos de estructuras militares con diferentes estrategias y tácticas adecuadas a diferentes velocidades de cambio social; para Benjamin, en su visión de la realidad de la guerra civil. Común tanto al pensamiento de Gramsci como de Benjamin es la creciente sensación de fragilidad de la resistencia, así como la conciencia de que la mejora de la capacidad de resistencia era distinta del proyecto revolucionario de consecución de libertad, con la consecuencia de que su preservación en condiciones de dominación total era de crucial importancia. El devenir de la resistencia bajo la dominación nacionalsocialista confirma en numerosas ocasiones este planteamiento.

Las Resistencias francesas

La Resistencia francesa alcanza el estatus mítico de movimiento de resistencia ejemplar y exitoso contra la ocupación nacionalsocialista en el norte de Francia y contra la represión —en un primer momento menos contundente— emprendida por el régimen colaboracionista de Vichy. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, la Resistencia había asumido un peso moral que justificaría su mención en momentos posteriores de crisis del Estado y la sociedad franceses: así, se citaría en el Manifiesto de los 121 contra la guerra de Argelia «por el derecho a la insumisión» y, más recientemente, en la obra de Stéphane Hessel, ¡Indignaos! (véase el capítulo 5). No obstante, conviene recordar que la mítica y unida Resistencia francesa fue, en realidad, el resultado de una compleja historia de muchas situaciones de resistencia de distinta índole, coordinadas y unificadas en una indiscutible y excepcional capacidad de resistencia. En su «Llamada a la resistencia» del 18 de junio de 1940 en la BBC, De Gaulle la concebía no solo en términos de oposición militar a la invasión alemana, sino también como la reconstitución política y cultural de un Estado nación francés derrotado. El deseo de una resistencia constitutiva, que sobrepasara el momento puntual de resistencia a las fuerzas invasoras y sustentara el Estado

nación francés en torno a la capacidad de resistencia, continúa siendo, en muchos sentidos, un caso único en la historia del fenómeno de resistencia.⁴

En la concepción clausewitziana de la nación resistente de Gaulle, a la capacidad física de resistir del mermado ejército francés —dentro y fuera de Francia— se sumaba la resistencia moral de la sociedad civil francesa. Así, las primeras redes de resistencia se dedicaron a divulgar información y a generar un sentimiento de solidaridad con el fin de mejorar la capacidad de resistencia tanto física como moral. En sus comienzos, la resistencia conllevaba no solo la práctica diaria de resistir —reclutamiento, reunión y divulgación de información—, sino también el esfuerzo constante de coordinar las iniciativas y estructuras de los movimientos y redes emergentes. Las resistencias supusieron, desde sus inicios, no solo distintas maneras de reaccionar ante la derrota, sino también actos de creación constitucional que adoptaron diversas formas y direcciones, una de las cuales resultó en la unificación de resistencias en el Consejo Nacional de la Resistencia (CNR).⁵

Una de las figuras claves para la unificación de las resistencias militar, política y civil fue Jean Moulin, que convenció a De Gaulle de que los movimientos y redes emergentes podrían actuar como un complemento interno de la resistencia militar de la Francia Libre. En la introducción de su soberbio estudio sobre Jean Moulin y la Resistencia, Jean Moulin: La République des catacombes, el secretario de Moulin, Daniel Cordier, se pregunta qué es la resistencia y plantea que, si bien el término se utilizó de manera puntual antes de 1940 para describir las luchas antifascistas de la década de 1930, especialmente en España, su uso principal fue en el contexto de los conflictos militares entre Estados. Cuando el general De Gaulle proclamó en su legendaria aparición en la BBC que «la llama de la Resistencia francesa no debe apagarse», se refería ante todo a la resistencia militar a la invasión, incluso ya siendo consciente del significado de la resistencia civil. En opinión de Cordier, la proclamación del general De Gaulle debía entenderse como un gesto de resistencia al anterior reconocimiento por parte de Pétain de la derrotada «resistencia magnífica» de las fuerzas armadas francesas ante la superioridad militar alemana; un gesto «que cumplía sus obligaciones para con sus aliados», que con la

derrota han dejado de ser vinculantes.⁶ La visión de De Gaulle de la Resistencia estaba dominada por la lógica de la resistencia militar prolongada, incluso a medida que este se fue abriendo cada vez más a las virtudes tácticas de una resistencia civil clandestina y pasiva como elementos pertenecientes a un marco estratégico más amplio de resistencia nacional armada.

Cordier expone, asimismo, que el uso del término «resistencia» para designar la resistencia civil y clandestina surge increíblemente tarde: «El término “resistencia” fue evolucionando lentamente para pasar a designar la guerra multiforme de los patriotas clandestinos» (Cordier 1999, 18), y añade «solo habría que esperar al otoño de 1942 para que el término “Resistencia”, con mayúscula, empezase a asociarse a los “movimientos” y a designar una serie de acciones de lucha en el sentido con el que se usa en la actualidad (Cordier 1999, 19).

El término «resistente» se atribuye a la misma cronología, lo que apunta a un proceso de cohesión y de identificación propia entre los movimientos y las redes que se oponían a la ocupación y a la colaboración con la constitución de una subjetividad resistente que muy pronto pasaría a estar subordinada a la lógica política y militar.

En sus comienzos, la Resistencia pasaría por las fases clausewitzianas correspondientes a los estados líquido y vaporoso antes de adoptar una forma militar y política sólida. Los militares y el CNR unificaron las resistencias en una única Resistencia, que pudo realizarse debido a una cohesión espontánea que más tarde se tradujo, gracias a los esfuerzos de Jean Moulin y otros, en unidad política y militar.

El cambio de varias resistencias a una única Resistencia merece un estudio pormenorizado, especialmente por el hecho de que pareció generar una espontánea capacidad de resistencia al control político y militar. Cabe preguntarse si fue este un proceso necesario e inevitable dadas las consideraciones estratégicas más amplias de la guerra y en qué medida podría o debería servir de modelo para las resistencias contemporáneas. El periodo inicial de resistencia sin una designación específica estuvo compuesto por un amplio y heterogéneo abanico de prácticas y movimientos resistentes y

sofisticados que atestiguan la formación de una capacidad de resistencia difusa y vaporosa, pero categórica.

La aportación de Jean Moulin a la Resistencia francesa presentaba numerosas facetas y aún sostiene muchas lecciones válidas. Como prefecto de Chartres en 1940, Moulin se encontró entre las fuerzas alemanas de ocupación y el gobierno colaboracionista de Vichy. Tras ejercer la resistencia factible dentro de los parámetros variables de su desempeño político —desde negarse directamente a respaldar la condena difamatoria de las tropas coloniales francesas hasta publicar proclamaciones francesas de las fuerzas de ocupación bajo la rúbrica «Espacio reservado para los avisos de las fuerzas militares alemanas»—, Moulin pronto llegó a un punto en el que su cargo como prefecto dejó de ser compatible con el ejercicio de la resistencia. Poco después, Moulin intenta suicidarse y, en sentido figurado, vuelve de entre los muertos como sujeto resistente. Tras dimitir de su cargo en noviembre de 1940, Moulin dedica seis meses a investigar los movimientos y redes emergentes de resistencia en la Francia ocupada de Vichy.

Retenido en Lisboa en el transcurso de un largo viaje a Londres para reunirse con De Gaulle, Moulin elaboró un influyente informe sobre la capacidad de resistencia francesa, «sobre la actividad, los proyectos y las necesidades de los grupos constituidos en Francia con vistas a la liberación del territorio nacional». Este informe conforma un excepcional documento que describe y constituye la capacidad de resistencia. Destaca el hecho de que apenas se utiliza el término «resistencia» para unificar los movimientos y organizaciones de distinta índole política que surgieron fuera de los contextos civil y militar.

En su lugar, utiliza los términos «movimientos» y «agrupaciones», calificándolos muy raramente de «movimientos de la resistencia francesa» o de «organizaciones de resistencia al enemigo» (Cordier 1999, 207). Sin embargo, el informe daba buena cuenta del estado de la capacidad de resistencia en Francia, y fue debidamente valorado por De Gaulle. En cierto sentido, se inventó un método para clasificar y evaluar la capacidad de resistencia que era a su vez descriptivo y constitutivo: la identificación y descripción de las nuevas formas de resistencia emergentes era un paso necesario

hacia la constitución de la Resistencia.

Moulin identifica (y exagera) una supuesta capacidad de resistencia por parte de la población francesa (en su conjunto, cómplice de Pétain y Vichy), aunque dedica la mayor parte de su atención a la labor de la oposición militante contra la ocupación (por aquel entonces, todavía afín a las muestras de lealtad a Pétain). Su descripción se centra en los tres grandes movimientos de resistencia: Libération nationale, Liberté y Libération, evaluando su capacidad de resistencia en términos de propaganda —prensa resistente y divulgación de información—, recopilación de datos de inteligencia, sabotaje y acción paramilitar. Estos criterios ya se habían articulado en el seno de estos movimientos, pero el logro de Moulin consistió en sistematizarlos como una descripción coherente de una resistencia existente así como de los indicios de una resistencia que estaría por llegar. «Tras evaluar la fuerza interna de estos movimientos, pasa a considerar las conexiones transversales entre los diferentes grupos de resistencia y, posteriormente, con la resistencia militar de la Francia Libre en el exilio (Cordier 1999, 219-21). Al describir los movimientos y sus conexiones transversales de este modo, Moulin no solo ofrecía una descripción de la «situación actual» que resultaba de un valor incalculable para De Gaulle, sino que también recomendaba formas específicas para materializar y mejorar la capacidad emergente.

La constitución de una futura resistencia se confiaría a Moulin como parte de sus misiones en Francia en nombre del general De Gaulle. Esta compleja historia no es sino un movimiento hacia la unificación de los movimientos y organizaciones de resistencia bajo el mando político y militar. En otras palabras, la capacidad de resistencia debía materializarse bajo las formas de jerarquía militar y el sistema de representación del Estado. Este surgimiento de una Resistencia unificada y jerárquicamente estructurada fue objeto, a su vez, de la resistencia de los propios movimientos, que pronto pasarían a estar cada vez más inmersos en una poderosa e ineludible lógica político-militar.⁷

La lógica política impuesta en las resistencias surgió del partido socialista francés y de su respuesta a la conversión tardía del comunismo francés a la resistencia. La invasión de la URSS por

parte de la Alemania nazi y la ruptura de facto del pacto Hitler-Stalin liberó al partido comunista francés de su posición de inactividad estratégica y colaboración cercana. La dimensión política de la Resistencia, presente en la preocupación sobre las credenciales democráticas del general De Gaulle, pasó a ser crucial, como también lo sería la percepción de que la liberación constituía un hecho inseparable del restablecimiento de la cultura y la política francesas. La Resistencia se consideraba cada vez más no solo una operación militar contra un enemigo, sino también un acto de purificación o de reconstitución catártica de la sociedad francesa. Ya en 1942 se esperaba que Francia resurgiese «purificada» y transformada por la experiencia de la resistencia. La dimensión política de esta purificación no podía separarse de la acción militar ni abandonarse a su propia suerte. La ampliación de la principal institución de recopilación de datos de inteligencia militar y de sabotaje (Bureau central de renseignements et d'action) de la Francia Libre amplió sus operaciones debido a las presiones del socialista Pierre Brossolette para incluir una sección política o «no militar».

Mientras que la misión de Moulin había consistido en coordinar los movimientos de resistencia, Brossolette buscaba constituir un posible sistema de gobierno basado en la Resistencia. Al objetivo militar inmediato de resistir frente al enemigo ocupante se unió el objetivo político a largo plazo de reconstituir el Estado y la sociedad franceses a tenor de la experiencia adquirida con la resistencia.

La Resistencia se entendía cada vez más como una fuerza constituyente de una subjetividad nacional resistente y democrática caracterizada por un sentimiento de solidaridad que, precisamente por esta dimensión constitutiva, transcendía las diferencias políticas.

La Resistencia pasaría así a abogar por el futuro del Estado y la sociedad franceses, exiliados en el tiempo. El sistema de gobierno de la futura sociedad francesa se conformó virtualmente en el CNR, cuya existencia en sí como precursor de una época futura y más favorable constituía un acto de fe resistente. No obstante, la instauración de la Resistencia de este modo, convirtiéndola en el vehículo del restablecimiento político y cultural, conllevaría

algunos riesgos.

El CNR unificó los movimientos de resistencia bajo una misma lógica política dominada por los partidos políticos y los sindicatos.

La asamblea de fundación, convocada y presidida por Moulin, se celebró en el París ocupado el 27 de mayo de 1943 y reunió a ocho representantes de los movimientos de resistencia: seis de los partidos políticos y dos de los sindicatos. Moulin inauguró la asamblea con la lectura de una carta escrita por De Gaulle, en la que instaba al CNR a dotar de coherencia a la Resistencia.

Toda actuación dispersa, aislada o que suponga una alianza particular en cualquier escenario donde se desate una batalla compromete tanto al poder de los golpes asestados por Francia al enemigo como a la cohesión nacional del país. Por eso, resulta esencial que en el territorio nacional, la Resistencia forme un todo coherente, organizado y concentrado. Esto se llevará a cabo mediante la creación de un consejo de resistencia que formará parte de la Francia combatiente y encarnará a las fuerzas internas de todo tipo que hará frente al enemigo y a sus secuaces (De Gaulle, citado en Cordier 1999, 708).

Además de favorecer la cohesión y de crear una Resistencia a partir de las distintas resistencias, se instaba asimismo al CNR a planificar la liberación y la reconstitución de la Francia de la posguerra. No obstante, resultaba evidente para todos —y era el motivo de cierta resistencia— que, si bien la Resistencia serviría para liberar a Francia, no se podía esperar que desempeñase un papel directo en su reconstitución. Esta sería una labor reservada a los partidos políticos reformados en una democracia parlamentaria reanudada, cuyo éxito entrañaba el desmoronamiento de los movimientos de resistencia. En su obra *Memoirs*, De Gaulle describió el papel del CNR no solo como un medio de dotar de cohesión operacional a la Resistencia, sino también de asegurar una desaparición rápida y relativamente pacífica de esta tras la liberación. Uno de los logros más decisivos del CNR fue conseguir que la guerra de resistencia no se transformara en una guerra civil tras la victoria frente al enemigo común.

Sin el CNR no habría habido una sola resistencia, sino varias.

En el momento de la liberación, no habría existido una asamblea del pueblo, sino un país dividido. No habría sido posible evitar que los comunistas se hicieran con parte del territorio. Puede observarse lo que sucedió en Yugoslavia y Grecia. A nosotros podría habernos pasado lo mismo (De Gaulle, citado en Cordier, 722).

No obstante, en cierto modo la Resistencia dejó un legado más positivo, transmitiendo una ética de solidaridad o un sentido de la capacidad de resistencia que sobreviviría a la disolución de los movimientos de resistencia. El núcleo de este legado se encuentra en el programa de 1944 del CNR, *Les jours heureux*, donde la experiencia de resistencia se codificaba y se ponía a disposición de la reconstitución de la sociedad francesa tras la liberación. El documento propone una continuidad entre la resistencia y lo que estaba por llegar tras la guerra. Abre con la premisa de que la resistencia nació de «la ardiente voluntad de los franceses por rechazar la derrota» y «su razón de ser no era otra que la lucha diaria constantemente fortalecida» (Heidsieck et al., 13). Sin embargo, justo después de dicha introducción, el documento defiende que «no debería ponerse fin a esta misión de combate tras la liberación» y propone un plan para la reconstitución de Francia que incluye la restauración de los derechos democráticos junto con una serie de reformas económicas y sociales que cimentarían la constitución de la Francia de la posguerra. Quizás no sea de extrañar que este documento tuviese que haber sido recuperado en defensa del Estado de bienestar francés, amenazado por las reformas neoliberales, y publicado nuevamente en 2011 con el título *Les jours heureux. Le programme du Conseil de la Résistance de mars 1944: comment il a été mis en oeuvre et comment Sarkozy le démolit* por la asociación Ciudadanos resistentes de ayer y de hoy. La experiencia en sí misma ha pasado a ser parte de una contemporánea capacidad de resistencia digna de mención.

La Resistencia francesa presenta el caso de una resistencia que alcanzó sus metas y, en gran medida, se abolió a sí misma como resistencia. Con todo, se convirtió en una experiencia ejemplar, adquiriendo cierto aura de mito y aventura a la que, como vimos, ni siquiera Derrida resultó inmune. No obstante, fue precisamente por su éxito a la hora de contribuir a la reconstitución de la sociedad francesa que dejaría de existir como resistencia. Las resistencias solo

podrían prosperar en un contexto de confrontación contra un adversario: su organización como una Resistencia jerárquicamente estructurada podría haber mejorado su capacidad operacional, pero no así la capacidad para sobrevivir a la liberación. Sin embargo, y paradójicamente, la disolución operacional de la Resistencia supuso una condición clave para su elevación hasta un estatus de mito moral, convirtiéndose en el emblema de una capacidad de resistencia que continúa ostentando un estatus virtual en el sistema de gobierno francés.

Resistencia y dominación total

Giorgio Agamben sostenía en *Homo Sacer*: el poder soberano y la nuda vida que el análisis que hacía Arendt sobre el poder totalitario carecía de «biopolítica» (Agamben 1998, 4). La dimensión biopolítica, ciertamente problemática, que Arendt consideró para explicar la dominación total es, en realidad, clave para su análisis y sirve de enlace entre la historia de dominación colonial y la experiencia europea de biopolítica genocida extrema.⁸ En distintos aspectos, los problemas con la concepción de la biopolítica sostenida por Arendt se encuentran en la posterior teoría biopolítica y se manifiestan en un conocimiento de la resistencia aún por desarrollar. Su reflexión sobre la dominación total excluye en sí misma la existencia de la resistencia por definición: allá donde haya resistencia, la dominación no puede ser total. La subestimación de la resistencia da forma también a la versión de la historia colonial narrada en *Los orígenes del totalitarismo*, que omitía movimientos de resistencia anticolonial como los liderados por Mao y Gandhi. Estos movimientos ocurrieron al mismo tiempo que Arendt describía los procesos que culminaron con la Shoah y el Porajmos o genocidio organizado contra los judíos y los gitanos en función de la teoría biopolítica de raza.

Como punto de partida de la crítica a lo biopolítico, *Los orígenes del totalitarismo* destaca por la manera en la que dispone conjuntamente la emergencia de un discurso racial en el siglo XIX con la experiencia de dominación colonial (Foucault intentó hacer algo parecido, pero de una manera algo menos persuasiva en «Hay que defender la sociedad»). Arendt explica los vínculos que se establecen entre la ideología, las tecnologías represivas de la

dominación colonial, la persecución racial de los judíos y la elaboración del proyecto y la tecnología administrativa que los propios mandatarios nacionalsocialistas calificarían como la solución final de la cuestión judía en Europa. Sin embargo, la ausencia de cualquier reconocimiento al innovador papel desempeñado por las resistencias anticoloniales en su afán por inventar nuevas formas de desafío y mejorar la capacidad de resistencia global, trunca su análisis y lo destina con fatalidad hacia la problemática de la dominación y la obediencia más que a la de la resistencia y el desafío. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt se muestra fatalista en su visión de la resistencia como una capacidad de poca utilidad; al mencionar el caso de China y Mao, se delata por su falta de información acerca de la contribución de este último a las tácticas de resistencia, mientras que apenas se pronuncia sobre Gandhi.⁹ El colonialismo se presenta en su informe como un proceso unilateral y sumiso, incluso se podría decir que irresistible, que tiende a la dominación total.

Arendt relaciona la experiencia de la colonización violenta con la vuelta de las tecnologías represivas, las ideologías e incluso del personal empleado en la periferia colonial a la metrópolis. La sensibilidad mostrada por Arendt hacia el significado de la violencia perpetrada en las zonas de los límites coloniales se entiende como una deuda con el trabajo de Rosa Luxemburgo, por quien sentía una constante e inmensa admiración. Arendt describe en *Los orígenes del totalitarismo* cómo la ideología del racismo y las técnicas de dominación colonial, que incluyen la separación, la concentración y el exterminio de los pueblos, sirvieron a la Alemania nazi en lo que la autora alemana denomina un «experimento a gran escala» para remodelar la naturaleza humana o, en nuestros términos, eliminar cualquier vestigio de subjetividad resistente y su capacidad de resistencia. Este proyecto se anunciaba ya en su primer prefacio que data del verano de 1950:

El diseño totalitario de conquista global y de dominación total ha sido el escape destructivo a todos los callejones sin salida.

Su victoria puede coincidir con la destrucción de la Humanidad; donde ha dominado, comenzó por destruir la esencia del hombre (Arendt 2004,

).

Arendt entiende esta «esencia» como capacidad de acción espontánea, pero no relaciona esta con la capacidad de resistencia; en cierto modo, la desprende de sus raíces en los procesos históricos que ella describe y la ubica dentro de un mundo de estética e idealismo político.

El objeto del análisis de Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* es el proceso de dominación total, y supone su aportación a la tipología de Weber compuesta por la dominación tradicional, la dominación racional legal y la dominación carismática legítima.

Por otro lado, la dominación total no es sino otra forma de nombrar no solo la extinción de toda espontaneidad humana, sino también cualquier capacidad de resistencia, y para Arendt (así como después para Foucault y sus discípulos) no puede ser entendida al margen de las consideraciones biopolíticas. En la sección *El totalitarismo en el poder*, Arendt describe el ascenso al poder de los movimientos totalitarios como «la adquisición de un tipo de laboratorio» con un especial enfoque en «los campos de concentración como laboratorios especiales para realizar su experiencia de dominación total» (Arendt 2004, 511). Lo que se deduce de esta reflexión se explicará con detalle más tarde en la definición formal de «dominación total»:

La dominación total, que aspira a organizar la infinita pluralidad y la diferenciación de los seres humanos como si la Humanidad fuese justamente un individuo, sólo es posible si todas y cada una de las personas pudieran ser reducidas a una identidad nunca cambiante de reacciones, de forma tal que pudieran intercambiarse al azar cada uno de estos haces de reacciones. El problema es fabricar algo que no existe, es decir, un tipo de especie humana que se parezca a otras especies animales, cuya única «libertad» consistiría en «preservar la especie» (Arendt 2004, 565).

La dominación total busca reducir la diversidad humana a una esencia biopolítica, a una especie animal, salvo que Arendt fue incluso más lejos al afirmar que esta «vida animal» es en sí misma

reducida después a «una cosa» que puede ser modelada y controlada. Clave en la mencionada destrucción de toda diversidad y en la redefinición de la iniciativa y acción humanas como procesos de reacción y aleatoriedad resulta la institución del campo de concentración, que Arendt concibe claramente como un laboratorio de experimentos biopolíticos realizados para abolir la espontaneidad humana:

Los campos son concebidos no sólo para exterminar a las personas y degradar a los seres humanos; sino también para servir a los fantásticos experimentos de eliminar, bajo condiciones - científicamente controladas, a la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar a la personalidad humana en una simple cosa, algo que ni siquiera son los animales... (Arendt 2004, 565).

La tecnología política del campo de concentración se aplica a la destrucción de la espontaneidad, que sustituía al estímulo por reacción y, con ello, a la extinción de cualquier capacidad de resistencia. Se persiguen estos objetivos no solo con respecto a los habitantes de los campos, que sufren directamente y cuya experiencia fue analizada posteriormente y sin ningún tipo de compasión por Pasolini en su película *Saló o los 120 días de Sodoma*, sino también por los ciudadanos de aquellas sociedades en las que surgieron los campos. El campo resulta ser el producto final de una segregación, en términos biopolíticos, que implica la erradicación de todos los derechos y valores morales de una minoría, un gesto dedicado a plasmar la total insignificancia de las vidas de las víctimas. Arendt describe esta operación en términos de un proceso administrativo legal y racional dirigido hacia la consecución del objetivo de la dominación total y que encuentra apenas resistencia alguna; más bien este objetivo consiste, en definitiva, en la destrucción de cualquier capacidad de resistencia que se oponga a su consecución:

Tras el asesinato de la persona moral y el aniquilamiento de la persona jurídica, la destrucción de la individualidad casi siempre tiene éxito. Concebiblemente, deben encontrarse algunas leyes de la psicología de masas para explicar por qué millones de seres humanos se permitieron a sí mismos marchar sin resistencia hacia

las cámaras de gas, aunque estas leyes sólo explicarían la destrucción de la individualidad. Es más significativo que los condenados individualmente a la muerte rara vez intentaran llevarse consigo a alguno de sus ejecutores y que apenas hubiera rebeliones graves y que, incluso en el momento de la liberación, se registraran muy pocas matanzas espontáneas de hombres de las SS, porque destruir la individualidad es destruir la espontaneidad, el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos, algo que no puede ser explicado sobre la base de reacciones al medio ambiente y a los acontecimientos (Arendt 2004, 586).

Arendt amplía literalmente la perspectiva de Weber sobre el papel del consentimiento bajo una dominación legítima hasta el punto de la dominación total y equipara la destrucción de la espontaneidad a la de la resistencia. No obstante, abandona su análisis en este punto, por lo que deja poco espacio para el análisis de la resistencia en un trabajo dedicado primordialmente a la exposición de la teoría sobre la dominación. De la misma manera que la dominación total implica la extinción de la capacidad de resistencia, su análisis parece obviar esa resistencia contra la que se opone la dominación total. Arendt percibe la ausencia de resistencia como un hecho histórico más que como una consecuencia de la teoría de la dominación, que proyectada sobre la historia colonial y del totalitarismo presenta una consideración unilateral de la dominación colonial que excluye la dimensión aportada por los movimientos de resistencia antinazis, así como la teoría y la práctica de Mao, Gandhi y otros autores. Arendt no concibe que la dominación es en realidad una forma de medir el poder de la capacidad de resistencia, y mediante el énfasis que vuelca sobre la dominación legítima y el problema de la «obediencia», opaca el papel que juega la resistencia a la hora de determinar la cantidad y la calidad de la dominación. La falta de consideración de la capacidad de resistencia constituye el punto débil de su análisis y de trabajos posteriores sobre biopolítica, una ausencia que le permite reubicar su reflexión política desde una justificada heteronomía de lo «social» hacia una autonomía de lo «político», de la capacidad de resistencia anclada en las prácticas de resistencia diarias a la utópica revolución espontánea y una fascinación casi asfixiante por la dominación legítima u «obediencia».

Sin embargo, la resistencia es una presencia inquietante en la obra de Arendt, que se presenta a costa de convertir un compendio de características desafiantes de una capacidad colectiva en aquellas de una conciencia individual o en un producto de espontaneidad abstracta; como consecuencia, se desplaza la resistencia del ámbito socio-político al ético y metafísico. El desplazamiento de la capacidad de resistencia del trabajo de Arendt se encuentra relacionado con un argumento histórico más amplio sobre la modernidad sugerido en *Los orígenes del totalitarismo* y desarrollado más tarde en *La condición humana* y otros fragmentos de su proyecto sobre Marx de finales de la década de 1950. Este argumento, expuesto de una forma más clara en *Sobre la violencia*, relaciona la desintegración del poder, y con ella una forma de política sostenida sobre el discurso en el ámbito público, con el surgimiento de la violencia, la tecnología y la guerra. La violencia es un instrumento esencialmente tecnológico: la aplicación destructiva de la tecnología sobre objetos o seres humanos concebidos como objetos, que Genet describiría como brutalidad en lugar de como violencia. Se trata de un aspecto del tecnológico homo faber escudriñado en

*La condición humana, una perspectiva del carácter eminentemente violento de la civilización tecnológica. Su diagnóstico se vincula directamente a la crítica de Clausewitz, considerado por Arendt como el profeta que anunció la mutación de la política en conflicto armado o «una completa inversión en las futuras relaciones entre las pequeñas y grandes potencias» (Arendt 1970, 10).¹⁰ Esta sombría visión del devenir de la política en una contienda tecnológica, la reducción de los actores humanos a simples objetos de una violenta manipulación tecnológica, deja poco espacio para la identificación de cualquier capacidad de resistencia. En la tercera y última parte de *Sobre la violencia*, en la que se reflexiona sobre la violencia y la vida, Arendt relaciona las tecnologías de violencia con la lucha por la supervivencia, y a su vez deja entrever una continuidad entre la bioguerra nacionalsocialista (en este punto, la biopolítica presentaría una contradicción en su formulación, según Arendt) y, también en términos de la lucha por la supervivencia, el supuesto «hechizo de la práctica de la violencia» de Fanon (Arendt 1970, 69). De nuevo se omitirá el papel que desempeña la resistencia en la teoría anticolonial posterior, una omisión sintomática de la presencia casi nula de la capacidad de resistencia en el trabajo de*

Las consecuencias de tal occlusión de la capacidad de resistencia se manifiestan claramente en la controvertida reflexión sobre la Shoah emitida durante el juicio de Adolf Eichmann. En *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal* (1963), Arendt sostiene que la acusación de Eichmann supuso también la inculpación de la diáspora judía por parte del estado sionista. Al comienzo del informe, Arendt escribió:

El contraste entre el heroísmo de Israel y la abyecta obediencia con que los judíos iban a la muerte —llegaban puntualmente a los puntos de embarque, por su propio pie, iban a los lugares en que debían ser ejecutados, cavaban sus propias tumbas, se desnudaban y dejaban ordenadamente apiladas sus ropas, y se tendían en el suelo uno al lado del otro para ser fusilados— parecía un excelente argumento, y el fiscal le sacó todo el partido posible, al formular a los testigos, uno tras otro, preguntas como: «¿Por qué no protestó?», «¿Por qué subió a aquel tren?», «Allí había quince mil hombres, y solo unos centenares de guardianes, ¿por qué no les arrollaron?». Pero la triste verdad es que el argumento carecía de base, debido a que, en aquellas circunstancias, cualquier grupo de seres humanos, judíos o no, se hubiera comportado tal como estos se comportaron (Arendt 1977, 11).

Para Arendt, la argumentada obediencia total hace evidente, en este caso, la dominación total y la ausencia de cualquier capacidad de resistencia por parte de los ciudadanos judíos de la diáspora.

El lamento por la ausencia de resistencia en Eichmann en Jerusalén se debe más a un síntoma de la ausencia de una teoría de la resistencia en la obra de Arendt que a una cuestión de registro histórico. Un claro ejemplo de un caso excepcional de resistencia

—desplegada por el sargento Anton Schmid en sus heroicas hazañas —supone el principal ejemplo de la resistencia moral de un individuo gobernado por los imperativos de la conciencia. Para Arendt, se trata sin duda de un caso de resistencia excepcional, individual y ejemplar: el testimonio que da fe de las acciones de Schmidt durante el juicio arrojan un rayo de luz sobre los sombríos procedimientos:

Y en el transcurso de estos dos minutos, que fueron como una súbita claridad surgida en medio de impenetrables tinieblas, un solo pensamiento destacaba sobre los demás, un pensamiento irrefutable, fuera de toda duda: cuán distinto hubiera sido todo en esta sala de audiencia, en Israel, en Alemania, en toda Europa, quizá en todo el mundo, si se hubieran podido contar más historias como aquella (Arendt 1977, 231).

Este momento de iluminación se relaciona irremediabilmente con las hondas preocupaciones de Arendt por la narrativa y la política, y de manera definitiva con su intento por retomar el juicio reflexivo de Kant en relación a la narrativa ejemplar, si bien conduce a una teoría de la resistencia que sitúa a esta capacidad en la conciencia y la espontaneidad individuales. Schmidt, el alemán resistente que se enfrenta al conformismo de Eichmann, conduce el trabajo de Arendt hacia la fría conclusión que cierra Eichmann en Jerusalén, en la que se expone que «desde un punto de vista político, nos dice que en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará, pero algunos no se doblegarán...» (Arendt 1977, 233). Sin embargo, esta conclusión verdaderamente banal pasa por alto, y así lo narra la propia Arendt, que el concepto de resistencia de Schmidt se basa en el trabajo con «miembros de las organizaciones clandestinas judías» y en ayudar a «los guerrilleros judíos, proporcionándoles documentos falsos y camiones del ejército» (Arendt, 230). Por tanto, Schmidt no era un individuo que trabajaba en función de la conciencia individual, sino que participaba más de un movimiento de resistencia: sus acciones solo fueron posibles dado que existía una resistencia colectiva, organizada e históricamente identificable.

La pregunta inicial de Arendt, ¿por qué la obediencia?, y su respuesta, la dominación total o totalitarismo, concedían un punto de partida teórico para la dominación legítima e iniciaban una postura que continúa conformando la biopolítica, incluso en sus manifestaciones más recientes y radicales. Arendt y la corriente biopolítica de pensamiento mantienen sobre todo una teoría de la dominación que, en realidad, no es —ni suele tener en muchos casos—, una teoría definida de la resistencia. Comienza con la obediencia y asume casos excepcionales de desobediencia, en lugar de comenzar hablando de desafíos y considerar la obediencia como una excepción a la norma. De hecho, desde este enfoque, la

respuesta evade la pregunta de por qué no se ejerció resistencia en el ámbito de la dominación total y legítima. Si, por el contrario, se hubiera aportado una iniciativa teórica a la resistencia —o incluso se hubiera situado el poder de la defensa por encima de la dominación—, o si la ausencia pretendida en los trabajos se hubiera enfocado desde una perspectiva escéptica y estratégica en lugar de moral, probablemente habría sido posible elaborar una filosofía política —más concretamente, una filosofía biopolítica— sobre la teoría de la resistencia.¹²

Capacidades casi nulas de resistencia:

la doctrina de la caza del hombre

Ahora será testigo de algo. La caza.

Si no viese esto por sí mismo, nunca lo creería .

Karski, Historia de un Estado clandestino

El intento de reducir la capacidad de resistencia hasta anularla o dejarla casi nula no ejemplifica solamente un experimento deliberado, sino una estrategia política y militar que se ha perseguido históricamente con una tenacidad imperturbable. Se trata precisamente de aquello que Arendt describió como la «dominación total» deseada en el sistema de los campos de concentración nazis, idea a la que regresó Agamben en sus descripciones del musulmán (Muselmann) en Lo que queda de Auschwitz. La reducción de la capacidad de resistencia hasta casi anularla no solo conlleva el fin de la resistencia, sino que también establece el límite de la teoría de la guerra clausewitziana. En este punto, el enemigo —definido precisamente por su capacidad de resistencia— es vejado o tratado como un animal de presa. El concepto de «presa» no se encuadra dentro de la guerra; de acuerdo con las leyes de la guerra, no es un enemigo contra el que hay que combatir sino una forma de vida animal que puede ser cazada y o capturada y esclavizada o exterminada. Cuando al enemigo se le reduce a la condición de presa, su capacidad de resistencia casi se anula, reducción que se manifiesta en el intento desesperado de sobrevivir mediante la huida.

Las cacerías del hombre (2010) de Grégoire Chamayou aporta un importante análisis histórico y conceptual del fenómeno de la caza del hombre. En este y otros escritos, especialmente en sus reflexiones sobre la persecución y el asesinato de Osama Bin Laden, Chamayou insiste en cómo la época clausewitziana definida por un enfrentamiento de las capacidades de resistencia de cada uno de los enemigos confesos ha sido reemplazada por una época de caza y aniquilación de los «enemigos» originales reducidos ahora a la condición de presas:

Contraria a la definición clásica de Clausewitz, tal guerra cinegética no es, en su estructura fundamental, un duelo. En tal estructura no participan «dos adversarios en lucha», «sino de caza: un depredador y una presa que huye o se esconde» (Chamayou 2011, 2).

La única posibilidad para la presa de caza, la que adoptó Osama Bin Laden, es sobrevivir gracias a la huida y la ocultación: la caza es en sí misma una operación policial fuera de las estructuras formales legales, cuya principal misión es la captura o aniquilación. El mínimo nivel que alcanza la capacidad de resistencia se manifiesta, por tanto, en la transformación de la vida en un acto de supervivencia en las condiciones de la caza del ser humano.

Mediante esta reflexión sobre la transformación de la guerra en caza, Chamayou da un importante paso teórico en cuanto a la comprensión de la reducción de la capacidad de resistencia a la vez que aporta una dimensión dinámica al enfoque hasta ahora estático de la dominación total presente en los campos de concentración que propuso Arendt y más tarde desarrolló Agamben en su tetralogía *Homo Sacer*. La guerra cinegética concuerda con el esquema arendtiano de identificación, concentración y eliminación de las poblaciones objetivo. La localización de la presa a través de la vigilancia constituye el primer paso, seguido de la caza, la captura y o bien la aniquilación o bien la reclusión. Se trata de una estrategia que explica el funcionamiento de las más recientes persecuciones históricas, la reducción del enemigo a presa caracterizada por el destino tanto de los judíos como de otras etnias durante la Segunda Guerra Mundial, la caza asesina de protestantes argelinos llevada a cabo por Maurice Papon al mando del cuerpo policial parisino en la noche del 17 de octubre de 1961, así como la erradicación física de la capacidad de resistencia de las poblaciones tribales de la India y

sus más recientes expresiones de insurgencia maoísta que el gobierno hindú denominó «Operación Caza Verde».¹³ No obstante, Chamayou, igual que Arendt, erró al subestimar el concepto de resistencia e insistir en un enfoque unilateral de dominación o perspectiva del cazador.

Al principio de *Las cacerías del hombre*, Chamayou cita como epígrafe una versión editada del alegato de Aristóteles: «El arte de adquirir esclavos, es decir, el arte legítimo [...] pertenece al arte de la guerra o de la caza» (Aristóteles, *Política* 1255b, 38-40). Justo después, encontramos un apabullante pasaje en el que se menciona que aquel que posee esclavos, cede su puesto a un mayordomo para «consagrarse él a la vida política o a la filosofía». En el capítulo 14 del libro VII de *Política*, Aristóteles retoma la adquisición de esclavos en su discurso sobre el «todo de la vida» y la distinción entre el principio racional del alma que manda y el principio inferior o irracional que obedece. La justificación de la esclavitud se apoya en una serie de profundas divisiones que concilian la guerra con la institución de la esclavitud y concluye afirmando que la guerra se sostiene no «para someter a esclavitud a pueblos que no lo merecen, sino, primero, para evitar ellos mismos ser esclavos de otros» (Aristóteles, *Política* 1333b, 38-40).

El estudio de la guerra se alimenta de la necesidad de evitar la esclavitud, anticipando lo que Clausewitz describiría más tarde como la preservación de la capacidad de resistencia, pero también prevenir la pérdida «en interés de los gobernados». Aristóteles retoma la nada discreta aceptación de que el estudio de la guerra interesa a aquellos que quieren «gobernar despóticamente a los que merecen ser esclavos» (*Política* 1334a, 1-2). Chamayou arroja una crítica feroz sobre esta definición ontológica del merecimiento de la esclavitud y mediante ella expone la reflexión de por qué el esclavo que se rebela es cazado y aniquilado. Sin embargo, no menciona la interpretación del carácter híbrido de la guerra o la caza del hombre abordada por Aristóteles, quien separó con acierto ambas dimensiones. Según Aristóteles, los esclavos deben ser adquiridos mediante su captura o en la guerra, lo que reduce la capacidad de resistencia del enemigo dada su esclavitud.

Chamayou elabora una narración histórica en la que la persecución

de esclavos se centra en la caza del hombre. Se enfoca en la trata de esclavos en el Atlántico y la introducción de la caza del hombre como un elemento crucial en la cultura del colonialismo y del capitalismo emergente. En su postulado, resulta clave la crítica despiadada y contundente que realiza a la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel, en la que Chamayou afirma que al igual que el amo no pone en riesgo su vida, el esclavo no puede salvar la suya frente a la muerte; igualmente, no se produce ningún esfuerzo por entender y reconocer a la otra parte, y el arbitraje entre los dos está representado por la figura de un perro entrenado para cazar presas humanas.

En la interpretación de Chamayou, se dice:

Al contrario de lo que afirman las leyendas épicas sobre los amos, su poder no proviene de una victoria alcanzada al término de una confrontación libre entre conciencias. La genealogía de la esclavitud moderna no conforma un duelo, sino una caza (Chamayou 2010, 99).

El amo no se enfrenta al esclavo en una lucha por el reconocimiento, sino que simplemente le suelta a los perros. Con esta premisa, Chamayou no solo desinfla las pretensiones de la dialéctica hegeliana, sino también el concepto del arte de la guerra propuesto por Clausewitz, sustentado en exceso sobre la oposición de los polos durante el duelo.

En el escenario de la guerra —ya tenga lugar una lucha por el reconocimiento o por la preservación de la capacidad de resistencia de uno mismo comprometiendo la del adversario—, Chamayou identifica una caza en la que los amos mandan a los perros o a cazadores o policías a perseguir a los humanos cosificados y embrutecidos, quienes son capturados, obligados a trabajar o ejecutados de plano.

El debate de la dicotomía hegeliana del amo y el esclavo en

Las cacerías del hombre resulta reveladora por la omisión de la experiencia del cazado. El análisis de Chamayou se elabora principalmente desde el punto de vista del cazador; por tanto, a pesar de que critica la ciencia del amo o cazador, coincide en su superioridad.

Por su parte, Aristóteles propone no solo un arte o una ciencia del amo, sino también del esclavo. El arte o la ciencia del primero ha recibido históricamente casi toda la atención, en doctrinas sobre la soberanía, la ley y la legitimidad; si bien Chamayou critica esta postura al hablar de la caza del hombre, la desmonta y, por tanto, respalda tácitamente su prioridad. En todo caso, no debemos olvidar el arte y la ciencia del esclavo. Parece que Aristóteles limitó este arte a la instrucción de los esclavos en «el arte culinario y las demás clases de servicios semejantes» (Política 1255b, 25-6), aunque hubiera sido posible ampliarla para incluir, además del arte de resistir, un nuevo arte o una nueva ciencia de resistir a niveles casi nulos de resistencia.

Chamayou fue el que más se aproximó a desarrollar una genealogía del arte y la ciencia del esclavo en su crítica a la dicotomía del amo y del esclavo de Hegel. A pesar de ello, en su explicación de la conciencia del sujeto cazado, sigue dando prioridad a la iniciativa del cazador. El sujeto cazado o, en este caso, el esclavo fugitivo

[...] claramente recupera la libertad de movimiento en su huida, aunque se sepa todavía perseguido. Su nueva vida es la de una existencia cazada, lo que de nuevo constituye, hasta cierto punto, una forma específica de subjetividad. La presa es el objeto de la caza (Chamayou 2010, 102).

Con la ayuda de Sartre, Chamayou retoma la dialéctica del arte y la ciencia del esclavo, adscribiéndose a la asunción de Aristóteles, que no fue otra sino la de la reflexión sobre el arte y la ciencia del amo. El sujeto cazado pasa rápidamente a ser un sujeto atormentado, que sobrevive gracias a la reflexión y anticipación a las iniciativas de su cazador:

Para ser capaz de anticiparse a las reacciones de sus perseguidores, el hombre cazado debe aprender a interpretar aquellas acciones a través de los ojos de un predador. Tal interiorización de la forma en que otros lo perciben le permite desarrollar una prudencia extrema que puede transformarse en una inquietud paralizante o un desorden paranoico... (Chamayou 2010, 102).

Así, hemos llegado al punto alcanzado por Fanon en su psicoanatomía de la conciencia colonial, solo que a este respecto la

narrativa de Chamayou recurre a una inversión literalmente especulativa o dialéctica en la que el cazado se convierte en cazador y el cazador, en cazado:

La lógica del predador se interioriza y envuelve mediante su integración en el plan de acción. Como consecuencia de esta primera dialéctica sobre la persecución, la presa adquiere las capacidades mentales del cazador aun cuando continúa siendo presa. Si esta nueva aptitud estratégica permite a la presa, desde un primer momento, anticipar las intenciones de sus acosadores, en poco tiempo le haría capaz de hacer algo completamente diferente.

El arte de la huida eficaz, en tanto que presupone un dominio intelectual de la lógica cinegética, prepara el terreno para una inversión de los papeles en la relación de la caza. De un objeto perseguido, la presa hace de sí misma un sujeto, es decir, un cazador con todos sus derechos (Chamayou 2010, 104).

En cualquier caso, la supuesta inversión de los papeles del cazador y del cazado adopta un aspecto demasiado formal y prolijo, cuando en realidad se restringen el arte y la ciencia del esclavo a la consideración de una inversión dialéctica dentro de la relación (o ausencia de relación) entre el cazador y el cazado.

En este punto, Chamayou redescubre que la inversión dialéctica en el momento en el cual la capacidad de resistencia es casi nula limita el arte y la ciencia del esclavo, restringiéndolos a una supuesta dialéctica del cazador y del cazado. En la novela antinazi *Sobre los acantilados de mármol*, Ernst Junger nos presenta una meditación sutil y presciente acerca de las limitaciones de la dialéctica del cazador y del cazado, así como de sus desastrosas consecuencias. Esta dialéctica recuerda a la nietzscheana rebelión de los esclavos en la moral, derivada del *ressentiment* y alojada en el infortunio que supone que la única posibilidad de huida del cazado pase por su transformación en cazador tras negar e interiorizar su opresión con una maestría implacable y eterna. Con la resistencia como protagonista de la huida y evasión, queda poco espacio para el desafío o desarrollo de algo muy distinto a una postura reactiva diseñada para sobrevivir a la amenaza constante e inmediata del cazador. Sin embargo, Chamayou apunta en ocasiones a otras posibilidades, especialmente en su discusión sobre la caza del pobre

y la protección que este recibe al ser cazado (Chamayou 2010, 119). Todo ello conduce a una lógica diferente, basada en la solidaridad, que desbarata la lógica de la caza, aunque no mediante una inversión o una adopción de esta postura; sin embargo, esta situación marca un momento excepcional en el análisis que conformaría Las cacerías del hombre.

Cabría preguntarse cómo serían el arte o la ciencia del esclavo si no hubieran tenido que dar respuesta simultáneamente al arte y la ciencia del amo. Es importante mencionar que el término «resistencia» comenzó a emplearse en el contexto civil a partir de las prácticas de esclavitud afroamericanas. En uno de los primeros artículos de la revista *The Atlantic*, tras la decisión de Dred Scott en la Corte Suprema de los Estados Unidos de no conceder la ciudadanía a los esclavos y entre cada vez mayores revueltas políticas y sociales frente al aumento de la esclavitud, Edmund Quincy se preguntó si nuestro espíritu se había roto ya, si las huellas de la mezquindad y el compromiso ya habían marcado a fuego nuestras almas, si ya no nos íbamos a levantar, a luchar por nuestra dignidad, y a entregarnos al fervor del resentimiento y de la resistencia efectiva.¹⁴ Con todo, este tipo de resistencia, aunque a menudo adopta la forma de la huida y consigue irritar a las bochornosas leyes de los EE. UU. sobre la caza y captura de antiguos esclavos fugitivos, acaba siendo algo más que una inversión de los papeles del cazador y del cazado. En otras palabras, una resistencia efectiva debería ser algo más que un resentimiento ferviente.

De alguna manera, el arte y la ciencia de la resistencia rechazan la elección de Aristóteles entre la guerra o la caza como forma de adquirir (y mantener) esclavos en favor de un concepto híbrido entre la guerra y la caza del hombre. El arte y la ciencia del esclavo deben resistir ante todo cualquier tentación de caer en una relación de paralelismo con la caza del hombre y reservar el concepto de «hostilidad» para el cazador. El cazador reduce así las posibilidades de la presa a aquellas que son propias de una presa, mientras que la resistencia se construye sobre la identificación del cazador como enemigo y la orientación de la resistencia desafiante hacia sí mismo en función de la relación de hostilidad en lugar de la del cazador y la presa. De esta insistencia nace un sujeto que no es solo una mera

réplica de la figura del cazador, sino que además fortalece su capacidad de resistencia.

Al considerar al cazador como enemigo, surgen otras lógicas de resistencia distintas de la supervivencia frente a la caza del hombre: el cazador se engrana dentro de la lucha política, cultural y militar, adoptando el papel de enemigo, en lugar de cazador o posible presa. La resistencia afroamericana, ya desde sus inicios, durante la Guerra Civil, el Movimiento por los derechos civiles y otras acciones llevadas a cabo durante la década de 1960, constituye un claro ejemplo del rechazo a la aceptación de la lógica cinegética o cualquiera de sus inversiones para alimentar una capacidad mínima de resistencia a través de la lucha prolongada contra el enemigo que se libra en numerosos frentes.¹⁵ La perspectiva de sujeto resistente que adopta Genet se convierte en un correctivo ejemplar, que se integra en la insistencia de la enemistad o en el rechazo a convertirse en presa de los Panteras Negras, incluso siendo literalmente sometido a la caza del hombre.¹⁶

En su obra *Suicidio revolucionario* (1973) y su disertación *War Against the Panthers: A Study of Repression in the United States* (1982), Huey P. Newton teoriza sobre la postura de resistencia en un escenario donde aparecen los roles de cazador y cazado. Newton describe esta postura como un «suicidio revolucionario», un rechazo disciplinado a la aceptación de la existencia de un cazador mediante la adopción de la postura de la presa. Este acto de resistencia consistía en mantener la postura de la hostilidad, incluso siendo el objetivo de la propia caza, hasta el punto de morir en manos del cazador.

Yo mismo ya había hecho frente a la muerte en varias ocasiones, pero en circunstancias bien distintas. Me había dado una mayor espontaneidad y rapidez en cada confrontación, incluso la posibilidad de burlar a la propia muerte. Mas cuando el Estado es el que te mata, no hay escapatoria: la inevitabilidad de la muerte es absoluta. Hacer frente a una ejecución del Estado exige un tipo de valor diferente: la habilidad de actuar con dignidad y elegancia en una situación de degradación total. Se trata de la forma definitiva de verdad (Newton 2009, 202).

La teoría y práctica de los Panteras proporciona una importante

visión correctiva de la doctrina de la caza del hombre y su postulado sobre una resistencia sujeta a la iniciativa del cazador y debe adoptar una postura de *ressentiment*. De hecho, Newton recurre a Nietzsche para desarrollar la comprensión de la resistencia afirmativa, declarando que sus últimas reflexiones «habían tenido una gran influencia en el desarrollo de la filosofía de los Panteras Negras» (Newton 2009, 173). Newton aprendió de Nietzsche la necesidad de reconsiderar el papel del cazador como enemigo; de este modo, en lugar de soportar las definiciones del opresor, era necesario organizarse en una guerra, «en este caso en una forma de guerra psicológica que agitara las conciencias de las personas y a su vez impusiera una nueva conciencia a los mandos del gobierno» (Newton 2009, 175). Dos ejemplos del éxito de las políticas nietzscheanas fueron la equiparación de los policías a «cerdos» y la creación del eslogan o imperativo categórico «Todo el poder para el pueblo», que fue entendido posteriormente por Newton como una fórmula para afirmar «un sentido de profundo respeto y amor por las personas, así como la idea de que la gente se merece veracidad y honestidad absolutas (Newton 2009, 180).

A pesar de tener plena conciencia de que eran perseguidos, los Panteras rehusaron en todo momento adoptar la postura de presas, buscar invisibilidad o camuflarse a sí mismos, con lo que se ganaron la admiración de Genet. En resumen y tal como muestra el capítulo 9 de *Las cacerías del hombre* sobre el linchamiento popular en la persecución de víctimas de raza negra y considerando dicho linchamiento algo así como «la culminación de una normalidad reflejada en un constante y variado desprecio por la vida del dominado» (Chamayou 2009, 150), la doctrina de la caza del hombre refleja la reducción de la capacidad de resistencia hasta anularla, cuyo objetivo explícito, es más, cuyo logro fue luchar contra ello y, como mínimo, darle visibilidad.

Saló o el fin de la resistencia

La última película de Pier Paolo Pasolini, *Saló o los 120 días de Sodoma* (1975), fue un intento deliberado de concebir una capacidad de resistencia reducida hasta hacerla casi nula. Se puede interpretar como la reflexión autocrítica sobre una vida de resistencia estética, política y sexual marcada desde su inicio por las

brutales paradojas que caracterizaron la histórica resistencia italiana. La postura de resistir a la resistencia que se muestra en *Saló o los 120 días de Sodoma* coincidía en muchos aspectos con el perfil político de Pasolini, que ofrecía resistencia total a las convenciones morales, políticas, sexuales y estéticas de la sociedad italiana. Pasolini, quien perdió un hermano que combatía en la Resistencia, nació en 1922 en Friuli, en el norte de Italia, y fue asesinado en 1975 en la ciudad de Ostia. La frecuente inconsistencia que reflejaban sus posturas en la controvertida práctica de la resistencia a través de la poesía, el cine y el periodismo ha ensombrecido en numerosas ocasiones la coherencia política que presentaba la obra de Pasolini y ha contribuido a que se eclipse parcialmente su figura tras su muerte.

Recientemente, la obra *La supervivencia de las luciérnagas* (2009) de Georges Didi-Huberman ha supuesto un poderoso desafío para hacer frente a esta negligencia, además de una meditación sobre las razones que llevaron a ella. Asimismo, concita una crítica apenas velada al que podríamos considerar el filósofo más próximo a Pasolini, Giorgio Agamben.¹⁷ A la vez que hace un llamamiento para retomar el pensamiento político de Pasolini, Didi-Huberman nos ofrece una visión discutible de la importancia y el significado del rechazo a la resistencia que muestra Pasolini, especialmente en su última película. En algunas ocasiones se subestima el compromiso de Pasolini con la resistencia, especialmente con la resistencia pasiva o con la civil, que se evidencia en su fascinación por la India y por el pensamiento y la obra de Gandhi: un interés cuyo significado no ha sido suficientemente comprendido ni apreciado. La resistencia que muestra Pasolini en contra de los modelos de resistencia armada, adoptados por los resistentes occidentales, se refleja en su apoyo a las posturas no violentas del *satyagraha* de Gandhi. Su interpretación de la figura de Gandhi como un resistente no violento se remonta a San Francisco o incluso a Jesús, y forma parte de un proyecto más amplio de redescubrimiento y revitalización de aspectos olvidados de la tradición europea gracias a las experiencias vividas fuera de este continente. La fecundidad de este proyecto se evidencia no solo en sus películas sobre tragedias, sino también en su intuición sobre la importancia de la «vida» y la profundidad de otros conceptos y figuras que más tarde se asociarían a la biopolítica y sus críticas,

como el de homo sacer (Pasolini fue el primero en emplear este término en un contexto moderno, una referencia que se utilizó posteriormente en las obras de Agamben), los límites de la resistencia sexual, así como la perspectiva de la transformación antropológica de la vida de una población. La difícil ecuación que forman la vida y la resistencia estableció la base de la temática y la preocupación principal de Pasolini desde el primer momento: para él, la vida, ya sea en sus formas más sencillas o a través de la supervivencia, suponía la afirmación desafiante de la capacidad de resistencia. En el núcleo de su vida y de su obra aparecen las desafiantes palabras *io vivo —yo vivo—*.

Una característica llamativa de la resistencia de Pasolini viene dada por lo que podría describirse como su carácter socrático. Pasolini se hallaba siempre en conflicto con su polis, una Italia contemporánea entendida como la manifestación local de una transformación global. Las diferencias que expone se articulan no solo a través de sus poemas, los poemas dialécticos de su primera etapa y las influyentes colecciones *Las cenizas de Gramsci* (1957), *La religión de mi tiempo* (1961) y *Transhumanar y organizar* (1971), sino también a través de su narrativa: *Chicos del arroyo* (1955), que refleja el argot del lumpenproletariado romano, *Una vida violenta* (1959) y la póstuma *Petróleo* (1992), que fue escandalosamente menospreciada. Pasolini también fue un prolífico crítico, columnista y analista político, que empleó las plataformas de publicaciones semanales como *Vie nuove* y *Tempo* durante la década de 1960 para incitar el debate socrático entre los lectores de la revista (publicada en italiano en la inestimable obra

I dialoghi). En estos diálogos se documentan sus respuestas casi semanales ante los profundos cambios que experimentó la sociedad italiana durante los años 60, la transformación de una amplia cultura agrícola y campesina en una sociedad industrializada y urbana que se caracterizó por una migración interna, los conflictos del mayor partido comunista de Europa Occidental, el disputado legado de la Resistencia, la transformación de la cristiandad católica a partir del Concilio Vaticano II y otros muchos cambios. No obstante, su relevancia como una de las principales moscas cojoneras de Italia y quizás de la época moderna se constata gracias a sus películas: *Accattone* (1961), *Mamma Roma* (1962),

El Evangelio según San Mateo (1964), Edipo Rey (1967), Teorema (1968), la Trilogía de la vida, compuesta por El Decamerón (1971),

Los cuentos de Canterbury (1972), Las mil y una noches (1974), y finalmente con Salò o los 120 días de Sodoma (1975). Toda su obra recoge una amplia e intensa práctica de resistencia política y estética, que parece ser sometida a una devastadora autocrítica en Salò.

Debido a la complejidad interna, extensión y ambivalencia de la obra de Pasolini sobre la resistencia, una buena manera de introducir su pensamiento es mediante el poema La resistencia y su luz, incluido en La religión de mi tiempo (1961).

Así llegué a los días de la Resistencia

sin saber de ella nada más que el estilo:

fue estilo toda luz, memorable conciencia

de sol. No pudo nunca marchitarse

ni siquiera un momento, ni siquiera

cuando Europa tembló en la más muerta vigilia.

Huimos con los enseres en un carro;

de Casarsa a una aldea perdida

entre acequias y vides: y era pura luz.

Mi hermano partió una silenciosa mañana

de marzo, en un tren clandestino,

la pistola en un libro: y era pura luz.

Vivió mucho tiempo en los montes, que albeaban

casi paradisiacos en el azul sombrío

de la llanura friulana: y era pura luz.

Mi madre, desde el desván de la casa,
miraba siempre con la vista perdida aquellos montes,
consciente ya del destino: y era pura luz.

Con los escasos campesinos próximos
yo vivía una gloriosa vida de perseguido
por edictos atroces: y era pura luz.

Llegó el día de la muerte
y de la libertad, el mundo atormentado
se reconoció nuevo en la luz...

Esa luz era esperanza de justicia:
no sabía cuál: la Justicia.

La luz es siempre igual a otra luz.

Luego cambió: de luz se convirtió en alba incierta,
un alba que crecía, se dilataba
sobre los campos friulanos, sobre las acequias.

Iluminaba a los jornaleros que luchaban.

Así el alba naciente fue una luz
fuera de la eternidad del estilo...

En la historia la justicia fue consciencia
de una humana división de los bienes
y la esperanza tuvo nueva luz.

El poema tiene dos estrofas desiguales organizadas de acuerdo a

una especie de terza rima (que, a los lectores italianos, les evocará irremediablemente a Dante): la primera describe la experiencia de resistencia vivida por él cuando era niño y la segunda, la reflexión sobre la misma forjada de adulto. La primera estrofa enlaza una serie de recuerdos por medio de la experiencia de la luz, dando forma a una conciencia del movimiento histórico de la Resistencia a partir de la experiencia que de ella tienen un niño y un pueblo que aún no tenían ni el nombre ni el concepto de resistencia. Así llegó a los días de resistencia sin saber nada de ella salvo su estilo, salvo las formas en las que aquellos días se antojaban diferentes al resto de los días: pura luz, memorable conciencia del sol, incluso cuando Europa sucumbía a «la più morta vigilia». Es importante percibir el trasfondo cristiano de su diálogo interior. Europa sucumbe en la víspera de su crucifixión —vigilia— como Jesucristo oró la última noche en el Huerto de Getsemaní; Europa refleja, asimismo, la selva oscura dantesca, que acoge sin embargo una luz que la divide, la luz de la resistencia que no permite que la oscuridad sea total. En este prólogo, Pasolini no acepta la dominación total ya que, según él, hasta en la hora más oscura se vislumbra el resquicio de luz de la resistencia.

Esto se dice y se hace a lo largo de todo el poema, especialmente en la primera estrofa y de forma notable mediante el ritmo del texto. Si analizamos los primeros seis versos del poema en italiano, la terza rima se consigue con la vocal abierta «a» en *resistenza/coscienza/*

vigilia, que contrasta con la repetición de la palabra *luce* o *luz*, que termina la anáfora con el verso *ed era pura luce*. La rima *o/o/e* en italiano forma un terceto que termina con *luce*, que es el esquema seguido en dos ocasiones en la anáfora. El sexto terceto *o/o/a* se trunca por una «e» e «i» seguidas de la «e» de la anáfora *luce*, y justo después de esta interrupción, se da una ominosa rima entre *morte/luce* en el último terceto de la primera estrofa, que se trunca por la «o» de *martoriato*. La secuencia de *luce* evoca el extático poema o cántico franciscano Hermano Sol, si bien, en este caso, sirve para volver a contar la experiencia de la pérdida de un hermano. Tras los seis primeros versos de reflexión, nos adentramos en la parte de los recuerdos: del viaje a un pueblo remoto, siempre finalizando en la anáfora «y era pura luz», *ed era pure luce*, hasta la mañana en la que el hermano parte para unirse a la Resistencia, *ed*

era pure luce, donde luchó en las montañas que brillaban por encima de los valles de Friuli, ed era pure luce, y entonces, mediante el cambio de la rima en «o» por la rima en «e», nos presenta a la madre contemplando las montañas desde lo alto anhelando la vuelta de su hijo, ed era pure luce, y también la gloriosa infancia con la opresión de fondo, ed era pure luce, hasta llegar al día de la muerte y la libertad —el hermano de Pasolini fue asesinado en medio de un «malentendido» entre guerrilleros italianos y yugoslavos— cuando el mundo se vislumbró de nuevo a la luz de la resistencia.

Se sirve ortográficamente de los puntos suspensivos «...» al final de la primera estrofa para interrumpir los recuerdos y desvanecer la solemne letanía «y era pura luz», dando paso a una luz en la que el mundo se reconoce de nuevo, pero que no es tan pura como se recordaba; el mundo ha sido torturado, la resistencia aniquilada, Pasolini perdió a su hermano y su madre, a su hijo. De forma poética, Pasolini insiste en la ruptura del verso mediante puntos suspensivos y el abandono de la anáfora para realzar que su ed era pure luce no era sino una ilusión pueril sobre la resistencia. Resulta interesante comparar esta ambivalencia con otro gran poema sobre la resistencia, *To Axion estí* (*Dignum est*) de Elytes, donde cualquier duda sobre la pureza de la luz resulta inadmisibile. La disección que hace Pasolini de la experiencia de la pureza de la luz que hay en la resistencia precede a una segunda estrofa de doce versos —cuatro tercetos— que oscilan entre la experiencia de la pureza del estilo de la resistencia y el reconocimiento de su impureza. A través de la rima, prácticamente se consigue un efecto fisionómico de dubitación: «a/a/e, a/a/e», una repetición que sugiere certeza, pero que cambia a «o/e/e/» antes de volver a expresar certeza pero de una forma menos contundente con «a/a/e». El pensamiento de la resistencia está presente tanto en los movimientos físicos de los enunciados como en el contenido que se expresa. El primer terceto supone un gesto de revelación de una verdad que el niño solo conocía como estilo, esa luz suponía un anhelo de justicia: apuesta por una justicia platónica cuyo anhelo se expresa en forma de luz, añadiendo que toda luz y toda demanda de justicia son lo mismo. Por otro lado, esta experiencia —y aquí se sigue la fenomenología de la resistencia— se perfila a medida que la luz cambia: el amanecer es incierto y, con él, el anhelo de justicia se define y nos

muestra diferentes grados; entonces el amanecer avanza y lo abarca todo. La luz que iluminaba los enfrentamientos de los trabajadores (resistentes) no era la luz pura, platónica y eterna del estilo a pesar de todo... La rima cambia y el verso se vuelve a terminar en puntos suspensivos. Este momento nietzscheano del «quizás» expresado por medio de la elipsis expresada con los puntos suspensivos, que ya vimos en la obra *¿Qué hacer?* de Lenin, pierde el carácter de signo de puntuación para marcar una ruptura que refleja incluso la incapacidad para formular una pregunta. Si hay una luz o un anhelo de justicia que está esperando «fuera de la eternidad del estilo», más allá de la luz que es igual que las demás luces; si hay diferentes anhelos de justicia, ¿entonces qué? O más bien, entonces qué...

El poema finaliza con una firme reiteración del esquema de rima de la estrofa inicial y una aseveración poética de la apropiación comunista de la experiencia de la resistencia: el partido nos enseña que «en la historia la justicia fue consciencia de una humana división de los bienes», y apunta que dicha justicia fue la que permitió que el anhelo adquiriera una nueva luz, y quizás una nueva justicia. Pasolini finaliza desprendiendo cierta ambigüedad sobre el carácter de esta nueva luz o justicia: ¿es más de lo mismo, cuál es la lección que se transmite al principio de la estrofa, o podría tratarse de algo completamente nuevo y sin precedentes?

Es importante observar con atención cómo reflexiona Pasolini en clave poética. La sutileza de su pensamiento poético se halla en un conflicto desafiante con cualquier apropiación hegeliana del pensamiento del concepto; su mejor exponente se encuentra, sin duda, en sus reflexiones acerca de la resistencia. La resistencia para él no es simplemente una respuesta inequívoca a la pregunta formulada por la justicia, sino un predicamento que tiene que ser asimilado y reflexionado con prudencia. En medio de esta resistencia estética se hace posible la idea de escapar de la dialéctica conceptual que aflige el pensamiento de la resistencia. Precisamente, es esta expresión sutil de ambivalencia que rodea a la resistencia la que parece haber abandonado al final de su vida —es decir, hacia 1975— en un gesto violento, o más bien brutal, de renuncia que alienta la interpretación de Didi-Huberman sobre la relevancia de su trabajo. Didi-Huberman se aproxima a la lectura de Pasolini sobre la política de la luz a partir del contraste entre un

periodismo tardío, los infames scritti corsari y la poesía temprana. Su escrito, que supone también una profunda —y en ocasiones sesgada— crítica contra Agamben, se centra en una de las últimas publicaciones periodísticas de Pasolini impresa en el Corriere della Sera el 1 de febrero de 1975, titulada originalmente El vacío de poder en Italia y ahora conocida simplemente como

El artículo de las luciérnagas. Considerado probablemente como uno de los artículos más influyentes del periodismo italiano del siglo XX, en él Pasolini afirma que la sociedad de consumo tanto italiana como occidental resulta ser más fascista que el propio fascismo histórico, y propone que la historia de la posguerra italiana se divida conforme al momento en el que desaparecen las luciérnagas, hecho provocado por la urbanización, la industrialización y la prevalencia de la luz artificial.

Las luciérnagas, o «estrellas centelleantes» con caos dentro de sí según Nietzsche (descritas en algún párrafo del Zarathustra como luciérnagas) son fugitivas e impredecibles, y se iluminan a sí mismas en un baile de cortejo (a las prostitutas nocturnas en Italia también se las conoce con este mismo término: lucciole). Su desaparición con la expansión de la luz artificial condujo, según la perspectiva de Pasolini en 1975, a la transitoriedad de esta particular luz fugitiva de anhelo de justicia y la emergencia de una luz severa de control y dominación total bajo la cual aparece una resistencia fútil y absurda. Se hace patente la afinidad de la tesis presentada en el artículo de las lucciole y la presentación transparente y sin remordimientos de la dominación total en Saló. La estrategia de Didi-Huberman consiste en recuperar las luciérnagas contra el propio Pasolini, pero también contra el «pesimismo» de Agamben, que él considera que surge a raíz del Pasolini más tardío:

No se perciben exactamente las mismas cosas si ampliamos la visión al horizonte, que se extiende inmenso e inmóvil más allá de nosotros, o si aguzamos la mirada sobre la imagen que pasa, minúscula y moviente, muy cerca de nosotros. La imagen es lucciola de las intermitencias pasajeras, el horizonte está bañado por la luz de los estados definitivos, tiempos detenidos del totalitarismo o tiempos terminados del Juicio final. Ver el horizonte, el más allá, es no ver las imágenes que vienen a rozarnos. Las pequeñas

luciérnagas dan forma y resplandor a nuestra frágil inmanencia, los «feroces reflectores» de la gran luz devoran toda forma y todo resplandor —toda diferencia— en la trascendencia de los fines últimos (Didi-Huberman 2009, 69).

Didi-Huberman sostiene el «error» que supone la «desesperación política» de Pasolini que en 1975 sucedió a su convicción (en consonancia con Arendt) acerca de que la espontaneidad humana había sido abolida por la vigilancia y las luces destellantes de una sociedad de consumo transparente. Esto supone que la perspectiva de Pasolini sobre la transitoriedad de cualquier posibilidad de resistencia en 1975 subestima el papel de unas luciérnagas que aún existen y que se resisten a la extinción, siendo posible encontrar momentos ocasionales de resistencia incluso en las horas más oscuras. De hecho, la figura de la luciérnaga parece presentar tres de las características que Schmitt confirió al modelo ideal del partisano: su luz intermitente no es uniforme, es móvil e impredecible y, para concluir, es telúrico o se halla fuertemente arraigado a su territorio. A pesar del propio Pasolini, Didi-Huberman reivindica su presencia en la obra de Pasolini. Incluso en sus propios términos, su argumento no se enfrenta completamente a la «desesperación» de Pasolini: Pasolini no se hallaba desolado solo por el advenimiento de una sociedad de vigilancia y control, sino también por una sociedad de consumismo donde los propios deseos se han convertido en objetos de intercambio medibles y predecibles. Para él, incluso aquellos momentos curiosos de intensidad de la «luciérnaga» de Saló parecen fútiles, como el que narra el desafío del joven prisionero que es sorprendido practicando sexo clandestino y permanece de pie desnudo mientras hace el saludo de la resistencia con el puño en alto antes de ser fusilado.

La resistencia a la mercantilización, o una resistencia que no sucumbe a la «justicia» del intercambio y que permanece al margen del intercambio de horas de trabajo por horas de ocio, parece impensable en el pueblo vacacional que es la Villa en Saló. Esta película supuso una brutal autocrítica de la «Trilogía de la vida» y la forma en la que una representación arcaica de la libertad sexual podía, sin demasiada resistencia, mercantilizarse rápidamente y venderse como pornografía.

A pesar de que la luz de la resistencia parece haberse perdido en el brillo uniforme de la sociedad de consumo y vigilancia que nos presenta Saló, su existencia persiste durante toda la película: parece como si hubiera sido desplazada más que extinguida. La película es en sí misma un acto de resistencia que propone a la audiencia cinéfila y consumidora algo que no podía ser tratado fácilmente como un bien de consumo o convertido en un objeto de intercambio. Esa marcada resistividad se encuadra en una línea de luces ambivalentes que titilan en toda la obra de Pasolini. Saló interpretada como un acto de resistencia puede contrastarse con la representación de resistencia en *El Evangelio según san Mateo*, donde Jesucristo desempeña el papel de un sujeto resistente. Ambas expresiones de resistencia se complementan entre sí. La segunda supone un maravilloso regreso tanto a la reflexión como a la interpretación del pensamiento y ejemplo de Cristo dentro de la tradición cristiana, ya planteados por Gandhi. El Cristo de Pasolini es gandhiano; en una de las conversaciones de 1962, Pasolini expresa su entusiasmo por Gandhi y el principio de la resistencia pacífica:

La no violencia me parece una noción estupenda. Es extremadamente aristocrática (Gandhi, Russell, Dostoievski), de origen preevangélica (oriental) como gran parte de las grandes nociones evangélicas, se cristianizó sobre todo con el romanticismo en el siglo XIX, y luego se descristianizó, haciéndose fieramente laica. La no violencia es el punto álgido de una concepción racional de la realidad. Si toda forma de pensamiento necesita, en la práctica, de una manifestación concreta y basada en el sentimiento y la persuasión, la no violencia es la actitud sentimental y persuasiva que se encuentra más allá de cualquier conformismo y se halla totalmente libre con respecto a los instrumentos de la razón y la cultura (Pasolini 1995, 221-2).

Durante su última entrevista, realizada por Furio Columbo horas antes de su muerte el 1 de noviembre de 1975, Pasolini se mostraba sombrío pero alejado de la desesperación. Es invadido por el pensamiento de que, en algún lugar, alguien está pensando cómo matarnos; de ahí el título que propone Pasolini, *Estamos todos en peligro*. La conversación se inicia con el problema de cómo resistir y el ejemplo de Eichmann. Pasolini sostiene que «el rechazo ha sido

siempre un gesto esencial. Los santos, los ermitaños, pero también los intelectuales. Los pocos que han hecho la historia son aquellos que han dicho no...» (Pasolini 2011, 53). En cualquier caso, esa negación desafiante debe ser radical, no estar restringida al sentido común. Según Pasolini, Eichmann era un hombre «con mucho sentido común», quizás algo cascarrabias, que siempre andaba quejándose del trabajo que tenía que hacer pero que carecía de cualquier capacidad de resistencia, «le faltó decir no, pero cuando estaba en lo alto, al principio, cuando lo que hacía era sólo administración rutinaria, burocracia» (Pasolini 2011, 53). El «no», para Pasolini, «debe ser grande, no pequeño, total, no sobre este o aquel punto...» (Pasolini 2011, 53), el «no» del sujeto resistente de Jean Moulin. A medida que la conversación proseguía, la luz se extinguía y la noche de su asesinato se acercaba, Pasolini admite que esta capacidad de resistencia alcanza valores mínimos, ya en peligro para siempre. Aludiendo de nuevo a Eichmann, a «las SS nazis», pero también a los «fascistas de Saló», Pasolini afirma que hubiera sido más fácil para ellos haber dicho «no» con «un poco de valor y conciencia... Pero ahora, no (Pasolini 2011, 55). La Villa en Saló es cualquier lugar donde sea imposible decir no, donde los cazadores jueguen y sus prisioneros vuelvan al papel de presas, olviden cómo resistir, se olviden del desafío y aprendan los placeres de la obediencia. Para Pasolini, se trata de la Italia contemporánea y la modernidad europea representada por la República Social Fascista.

LA CAPACIDAD DE RESISTENCIA CONTEMPORÁNEA

Stéphane Hessel, con su influyente ¡Indignaos! (2011), apela a la continuidad entre la experiencia de la Resistencia francesa y las resistencias contemporáneas. La experiencia de Hessel como resistente y su posterior visión de los logros de la Resistencia francesa coincidieron con la fase de su unificación en el CNR. Como parte de la resistencia institucional, Hessel muestra poca simpatía por las resistencias francesas que existieron antes de su unificación en el CNR y por el llamamiento a este modelo disperso de resistencia de redes y movimientos contemporáneos. ¡Indignaos! es, sin lugar a dudas, un llamamiento a la resistencia, pero también una advertencia contra las resistencias espontáneas y, como tal, una crítica velada de otras redes y movimientos de resistencia contemporáneos.

La experiencia de las resistencias francesas se ha convertido en un punto de referencia para muchas prácticas contemporáneas de resistencia, pero estas también poseen una serie de cualidades diferentes que sugieren el advenimiento de una nueva época de resistencia. Podría decirse que la resistencia contemporánea se inició con la llamada artística a una vida de resistencia en el marco del movimiento situacionista. Asumió un perfil global mediante el *détournement* de las tecnologías de las comunicaciones, inventadas como parte de un esfuerzo neoclausewitziano por asegurar la supervivencia de la capacidad de resistencia después de un primer ataque nuclear en la Guerra Fría, y se manifestó como una capacidad de resistencia insurgente que podía producirse a escala mundial. La cuestión relativa al estado de la capacidad de resistencia contemporánea frente al neoliberalismo requiere, antes que nada, que describamos algunas de las redes y movimientos de resistencia contemporáneos, y que seguidamente veamos las formas de coordinación que están surgiendo entre ellos con la ayuda de las nuevas tecnologías de comunicaciones. A partir de ahí, se podrá evaluar la calidad y la coherencia de las diversas expresiones de la capacidad de resistencia contemporánea, así como sus limitaciones internas y su susceptibilidad a la contrarresistencia.

La otra cara del espectáculo

Genet y Pasolini probaron los límites de la resistencia estética como un modo de resistencia y también como un estilo de pensamiento sobre la resistencia. Como modo de resistencia, lo estético servía como un lugar —o no, una utopía— desde el cual y en el cual resistir, un lugar y una posibilidad que Pasolini llevó al límite en *Saló*. La utopía erótica de la Trilogía de la vida —la afirmación de una vital resistencia estética o erótica— se categorizó tan rápidamente como pornografía que llevó a Pasolini a intentar lo irrecuperable en *Salò*. Mientras Didi-Huberman interpretó esta última película como la desesperación de Pasolini, es posible ver en ella indicios de algo más: un acto de resistencia estética, una vía negationis que decía no a todo excepto al hecho ineludible de que esta negación se representaba en una obra de arte resistente. El concepto de la posibilidad de resistencia a través del estilo se lleva al límite en *Saló*, una película de Pasolini sobre la imposibilidad de la resistencia, donde posiblemente logra un momento de resistencia estética.

Esta estética de la resistencia responde a algunos de los problemas encontrados al principio de las reflexiones de Sartre sobre Lapoujade en 1961. La lógica de la resistencia tiene las propiedades del Reflexionsbestimmung hegeliano, descrito como parte de la «lógica de la esencia» o la segunda división principal de la Lógica de Hegel, que sigue a la lógica del ser y precede a la lógica del concepto.

De acuerdo con esta lógica, la resistencia depende de aquello a lo que se opone y, en cierto sentido, también es cómplice de ello. Esto, como se ha visto, es válido para una resistencia reactiva o *ressentiment*, aunque no necesariamente para una resistencia afirmativa. Sin embargo, esta última no debería entenderse como un intento de llevar la resistencia a una «revolución» o a cualquier otro equivalente en la «lógica del concepto». Es tal vez en la propia indeterminación de la poesía o del arte —el *ohne Bestimmung* o *die andere Bestimmung* del estado de ánimo, el estilo y la insinuación presentes en el poema de Pasolini sobre la Resistencia o en las pinceladas de color de Sartre— donde pueden experimentarse la dependencia del pasado y la apertura hacia el futuro de la

resistencia afirmativa. La hospitalidad del arte hacia la experiencia de la resistencia sugiere que la tesis hegeliana de la muerte del arte

—la idea de que el arte ya no puede expresar el concepto moderno de libertad y debe ceder esta responsabilidad a la filosofía— es prematura, y también que el arte puede ofrecer un lugar y una ocasión para pensar la resistencia, si no la libertad.

La cuestión del modo y del estilo de la resistencia estética es adecuada para comprender uno de los más decididos e influyentes intentos de sostener una resistencia estética fuera de los confines de la obra de arte. La aventura situacionista extendió la resistencia estética a la vida diaria en nombre de una transición desde la supervivencia a la vida.¹ Este esfuerzo sigue siendo contemporáneo en la medida en que el fracaso del situacionismo dejó a la teoría de la resistencia en un momento de potencial sin desarrollar, solo reactivado recientemente por las respuestas de Raoul Vaneigem a la crisis actual.

En un texto ofrecido en una reunión de resistentes griegos en Salónica en septiembre de 2010 —El Estado ya no es nada, seamos todo—, Vaneigem aplica tesis situacionistas a la insurrección griega. Muchas de esas tesis retoman su Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones o La revolución de la vida cotidiana, uno de los pocos textos teóricos fundamentados en el arte de la resistencia que se publicó el mismo año que la teoría de la dominación de Guy Debord,

*La sociedad del espectáculo. Los dos textos juntos definen teóricamente el momento situacionista de la revolución de 1968, complementándose entre sí como una teoría de la dominación y una teoría de la resistencia, y abriendo entre ellos un espacio teórico y político que, a juicio de Vaneigem en 2010, todavía quedaba por explorar.*²

Ambos textos definen el ámbito de la resistencia situacionista y son complementos literales: sus autores los escribieron casi codo con codo entre inicios y mediados de la década de 1960, un poco como Braque y Picasso en los primeros días del cubismo.

Lamentablemente, del legado del situacionismo solo se recuerda el tratado sobre la dominación de Debord, separado de su desafiante gemelo Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes

generaciones. El eclipse del texto de Vaneigem se relaciona en parte con su retiro de la Internacional Situacionista (IS) en 1970 y con la ambivalente justificación de Debord de esa separación,³ pero depende también de la naturaleza de ambos libros: los textos sobre la dominación son más familiares y digeribles que los que versan sobre la resistencia. No obstante, constituyen dos factores de una ecuación que no cuadraba y que aún no cuadra: no se trata de gemelos especulares, sino de posiciones diferentes y posteriormente antagonistas sobre la primacía de la dominación y la resistencia. Al leerlos juntos, los dos textos nos dejan con un «quizás» nietzscheano, una serie elíptica de puntos... Debord lo expresa perfectamente en una carta a Vaneigem, escrita después de leer un borrador del Tratado, el 8 de marzo de 1965.

Creo que la aparición de este libro marcará el fin de la «prehistoria» de la IS. Otro aspecto destacable: nuestros dos trabajos evidentemente abordan el mismo problema, confluyen en la misma perspectiva, pasan por el mismo terreno sin confundirse; pero al cruzarse con tanta frecuencia no hacen más que apoyarse mutuamente.

En cierta forma como arcos ojivales. Una extraña coincidencia para dos textos que son tan diferentes en los detalles (Debord, 681).

Esta hermosa expresión de un equilibrio de fuerzas que avanzan en distintas direcciones aunque, no obstante, se intersecan en varios puntos es una clara indicación de que para comprender el situacionismo, y aún más la resistencia situacionista, es necesario leer ambos textos, uno con el otro y uno frente al otro. Recordar solamente la anatomía de la dominación total de Debord, con su implacable carácter especular, sin el complemento de Vaneigem deja una visión sombría y parcial del movimiento situacionista y de sus posibilidades.

Un contemporáneo anónimo describió los dos textos como *El capital* y *¿Qué hacer?* del movimiento situacionista, un paralelismo provocado por Debord en el *détournement* de las primeras líneas de

El capital ⁴ de Marx al principio de *La sociedad del espectáculo*:

Toda la vida de las sociedades en que reinan las condiciones

modernas de producción se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que antes era vivido directamente se ha alejado en una representación (Debord, 766).

Al igual que El capital, el texto de Debord es un análisis objetivo de las condiciones de la posibilidad de vivir en una sociedad dominada por el espectáculo, que comienza con una explicación de las estructuras que oprimen la vida y luego las compara con otras formas de organización posibles. La revolución de la vida cotidiana, por otra parte, pasa de una desafiante experiencia vivida a una intensificación de esos potenciales para vivir que sostiene a pesar de las estructuras opresivas. Comienza con lo que queda de la capacidad de resistencia y busca después dinamizarla y aumentarla.

La prehistoria del movimiento IS, llevada a su fin con la aparición de La sociedad del espectáculo y La revolución de la vida cotidiana, comenzó a principios de la década de 1950 casi a la vez que el movimiento letrista —esos comediantes sombríos de una gramatología celebratoria— y avanzó abriéndose paso entre críticas a la arquitectura, el urbanismo y el cine. El letrismo y la IS prehistórica asumieron juntos una posición frente a las fuerzas de la muerte, haciendo un llamamiento a la transformación de la vida a través del arte, entendido en un sentido amplio como la política y la vida cotidiana. Los situacionistas llevaron la libertad de la vanguardia a la cuestión del cambio de vida, pero al abandonar la indiferencia —e incluso la hostilidad— letrista respecto a la vida vivida en favor de la inscripción y lo automático, apostaron su propia resistencia y esperanza de emancipación a una alianza entre las revoluciones situacionista y proletaria.

Los límites a la resistencia situacionista se evidencian en su preocupación por la reducción de la vida a una mera supervivencia. Tanto Debord como Vaneigem parten de una vida que se ha perdido: para uno la vida se abandona en una «inmensa acumulación de espectáculos» donde lo vivido «se aparta en una representación», y para el otro es una experiencia vivida que se ha desperdiciado y debe, de algún modo, ser recuperada por quienes aún tienen suficiente capacidad de resistencia, para seguir sintiendo su pérdida. Vaneigem escribió:

Mi objetivo no es hacer que la experiencia real contenida en este

libro sea comprensible para los lectores que no estén interesados en revivirla. Realmente ansío que esta experiencia se pierda —y se redescubra— en un movimiento general de espíritus, así como estoy convencido de que las actuales condiciones de vida algún día no serán más que un recuerdo (Vaneigem 1967, 7).

Ambos parten de la melancolía de una vida perdida, separada de sí misma, y hacen de la condición de separación el objeto de su -resistencia. Sin embargo, los dos textos abordan el problema de la resistencia y la restauración por caminos divergentes: Debord explora las condiciones estructurales de una pérdida casi total y avanza hacia una solución estructural y organizativa, mientras que Vaneigem trata la melancolía de la experiencia de una vida perdida invocando estrategias para su revitalización mediante la experiencia de la resistencia. Uno busca la capacidad de resistencia en la reorganización de la vida; el otro, en su intensificación por medio de la resistencia afirmativa a partir de la vida cotidiana.

La complementariedad de los dos textos y su dependencia recíproca es incluso más sorprendente vistos los cánones tan diversos a los que se adhieren sus autores. Para Debord, el idioma y el contenido de su texto deben mucho a Hegel, Marx y Lukács (con la insistente presencia de Clausewitz), mientras que para Vaneigem realmente importan Nietzsche, Freud y Reich pero, sobre todo, Lautréamont y el surrealismo (sin pasar por alto una interpretación matizada de Sade). Ambos parten de la crítica de la sociedad de consumo y de la cuestión acerca de cómo resistir a ella. Debord investiga la transformación del capitalismo contemporáneo en una sociedad del espectáculo y el problema de organizar la resistencia a esta, mientras Vaneigem analiza la colonización del deseo por el consumismo y la mejor forma de resistir a este. El tratado de Debord es un intento de reorganizar la vida: parte de la dominación o la alienación de la vida a la mutación represiva de las relaciones sociales en imágenes, concentrándose en el papel de la mercancía para lograrlo —«la mercancía como espectáculo»— y luego, citando tanto a Lukács como a Schopenhauer, aborda la manera en que el proletariado puede convertirse en el mundo vivido como «sujeto» y «representación». Este tema apunta inexorablemente al problema de la organización, y Debord entabla una crítica implacable a lo que Luxemburgo describió como «cuestiones organizativas de la

socialdemocracia», y en las cuales, como ella, buscaba una forma organizativa que resistiese a la tendencia del proletariado de convertirse en una representación o un objeto por sí mismo y que mantuviese viva la revolución.

Debord ve la tendencia a la autorrepresentación operando en la burocratización de los partidos revolucionarios, una tendencia que firmemente identifica no solo en Lenin, sino también en Mao y en la llamada «revolución cultural». (El artículo *Le point d'explosion de l'idéologie en Chine* [IS, 1967] muestra que no compartía las ilusiones de la época con respecto al Gran Timonel.) Ve la posibilidad de superar esta separación en la experiencia de los consejos obreros y de sus teóricos (Pannekoek y Gorter, véase Bourrinet 2001) activos durante la década de 1920,⁵ pero este atractivo parece un *deus ex machina* teatral que no ofrece una solución formal, ni siquiera especular, al problema de la vida como representación. El aire de formalidad abstracta también invade el análisis del tiempo vivido en las secciones posteriores de *La sociedad del espectáculo*, donde el tiempo del espectáculo que condena la vida a la repetición y a la supervivencia coincide con un llamamiento formal y retórico a la resistencia que recuerda a lo que Walter Benjamin describió como «melancolía de izquierda» o «puño en alto en papel maché». El *détournement* como el «lenguaje fluido de la antiideología» capaz de afectar a la representación especular se ubica rápidamente en una retórica revolucionaria estereotipada y formal:

Emanciparse de las bases materiales de la verdad invertida, he aquí en qué consiste la autoemancipación de nuestra época. Esta «misión histórica de instaurar la verdad en el mundo» no pueden cumplirla ni el individuo aislado ni la muchedumbre automatizada y sometida a las manipulaciones, sino ahora y siempre la clase que es capaz de ser la disolución de todas las clases devolviendo todo el poder a la forma desalienante de la democracia realizada, el Consejo, en el cual la teoría práctica se controla a sí misma y ve su acción (Debord, 859).

Esta desalentada conclusión —que creía en los consejos como la forma organizativa de democracia directa y vida vivida— arruinaría a la IS después de 1968 y, con el declive de la fe en la democracia

directa después de 1968, todo lo que resta de La sociedad del espectáculo es un ejercicio apocalíptico, el final especular de los tiempos y la vida totalmente dominada por el espectáculo, *in girum imus nocte et consumimur igni...*

El pensamiento organizativo de Debord y el análisis de las características estructurales de la sociedad del espectáculo le dejaron muy pocos recursos para la resistencia. Si el enemigo era tan fuerte y la tendencia a representar era tan implacable, ¿qué podría servir como forma organizativa adecuada para la resistencia? Las sugerencias de Debord, *dérive*, *detournement*, como estilos de pensamiento sobre la resistencia se vinculan torpemente a la idea de los consejos obreros como lugares de democracia directa de resistencia al espectáculo. Desde la misma experiencia histórica de la resistencia estética «prehistórica» de la IS, Vaneigem optó por un enfoque muy diferente de la resistencia, que vino a complementar el análisis estructural de Debord. Al enfatizar la economía del deseo y el afecto que alimenta a la sociedad del espectáculo y apuntar a un nivel de experiencia vivida anterior a las representaciones que fascinaron a Debord, Vaneigem descubrió una capacidad de resistencia que proporcionó los recursos energéticos necesarios para materializar la resistencia al espectáculo.

En un prefacio escrito para *La revolución de la vida cotidiana* tras su salida de la IS, Vaneigem asigna retrospectivamente a su texto una especie de clarividencia y observa que:

El pasado estratificado, al que se aferran todavía quienes van envejeciendo con el tiempo, se distingue ahora más fácilmente de los aluviones depositados, con intemporal fecundidad, por otros que cada día nacen a sí mismos, o que por lo menos lo intentan (Vaneigem 2003, 7).

Esto constituye la intuición filosófica básica del trabajo: el análisis de los «dos momentos de una misma existencia fluctuante, en la que el presente no acaba de despojarse de sus formas antiguas» (Vaneigem 2003, 7). Ya se observa que el dinamismo del pensamiento de Vaneigem contrasta asombrosamente con la geometría estática de

La sociedad del espectáculo. A lo largo del libro se plantea la oposición

de un tiempo fértil y sedimentado que se modula en un análisis del tiempo y el poder. Solo hacia el final, tras un análisis de la vida cotidiana, Vaneigem llega a una definición del tiempo y el poder:

En el prisma del poder no hay otro futuro que un pasado reiterado... La identificación con el pasado-futuro culmina en el golpe de la ideología histórica, que introduce en la mente la voluntad individual y colectiva de dominar la historia (Vaneigem 1967, 238-9).

Si el poder se resuelve en la repetición, el placer reside en la invención: Vaneigem capta la tensión entre ambas tendencias en su interpretación de Sade, que es una crítica premonitoria del Saló de Pasolini y que prefiere la filosofía del tocador a las torturas de la villa o el castillo:

Sade analiza dos comportamientos posibles: los libertinos de Ciento veinte días de Sodoma no gozan realmente más que matando, mediante atroces torturas, el objeto de su seducción (¿y qué homenaje hay más agradable a un objeto que el de hacerlo sufrir?).

Los libertinos de La filosofía en el tocador, amables y joviales, se divierten en llevar al extremo sus goces mutuos. Los primeros son los amos antiguos; vibrantes de odio y de rebeldía; los segundos, los amos sin esclavos que no descubren el uno en el otro más que el eco de sus propios placeres (Vaneigem 1967, 262).

Vaneigem se distancia de Debord y la fascinación por la dominación al analizar los «amos sin esclavos» tomados directa y expresamente de la distinción que hace Nietzsche entre *ressentiment* y moralidad afirmativa. Se distancia también de la dialéctica hegeliana e, implícitamente, de la dependencia de Debord de ella en La sociedad del espectáculo, y llega a afirmar una posibilidad productiva en el carácter especular o la reflexión mutua del placer para los amos sin esclavos.

Vaneigem considera que el amor y la generosidad constituyen la base para una nueva resistencia, pero una resistencia que no incluye al poder en su terreno de hostilidad y fuerza opositora, sino que construye su propio terreno nuevo. Este terreno no es el de la dialéctica hegeliana, sino un duelo clausewitziano entre la muerte

del poder y la vida del amor que identifica el conflicto en la oposición freudiana entre la pulsión de muerte y el principio de placer: poder o estasis y amor o creatividad. En la primera de las dos partes de *La revolución de la vida cotidiana*, «La perspectiva del poder», se presenta un análisis de la vida cotidiana desde el punto de vista del poder y la muerte.

El poder confronta a la vida con tres imposibilidades: la participación y la limitación (capítulo 1), la comunicación (capítulo 2) y la realización o el poder como seducción (capítulo 3), que juntas conspiran para reducir la vida a la supervivencia. La vida es lo que queda después de confrontar las tres imposibilidades de poder, pero sobrevive en una forma marcada por el compromiso y su conflicto con el poder y la muerte. En la segunda parte, por el contrario, se intenta «invertir

la perspectiva» al romper con las imposibilidades del poder y proponer la creatividad, la dignidad o los amos sin esclavos, la experiencia afirmativa del tiempo y la triada de autorrealización, comunicación y participación. Con esto, llegamos a la resistencia y a la concluyente afirmación de «¿Os reís de nosotros? No os reiréis por mucho tiempo», una hábil respuesta a los torturadores de Saló pero que, al mismo tiempo, asume una capacidad de supervivencia para resistir sobre la que Pasolini (y posteriormente Debord) insistió en que estaba completamente acabada en el capitalismo de la sociedad de consumo.

Informar sobre la inversión de la perspectiva de poder de Vaneigem supone una crítica a la pulsión de muerte de Freud y una afirmación del principio de placer. La triada de realización, comunicación y participación se revela como la pulsión de muerte en el trabajo —«Los tres elementos del instinto de la muerte, nirvana, tendencia a la repetición, masoquismo, no son más que los tres estilos de influencia del poder: la obligación asumida pasivamente, la seducción de la rutina, la mediación percibida como una ley ineluctable» (Vaneigem 1967, 166)—, precisamente las tres áreas identificadas en el análisis de la reducción de la vida a la supervivencia de la primera parte. La analítica del consumidor *Dasein* de la primera parte, con sus descripciones fenomenológicas de la humillación, el aislamiento, el sufrimiento, el intercambio, la

separación y el sacrificio, constituyen aspectos de la crítica a la pulsión de muerte; una década antes del Saló de Pasolini, Vaneigem ya formulaba la ecuación entre consumismo, pulsión de muerte y Los 120 días de Sodoma

—solo que, siguiendo a Freud, los entendía como resistencias que deben resistirse en un proyecto afirmativo de realización, comunicación y participación. Es como si, en Vaneigem, fueran Trilogía de la vida o

La filosofía en el tocador quienes sucedieran a Saló o los 120 días de Sodoma.

Solo hacia el final de La revolución de la vida cotidiana, Vaneigem habla directamente con Debord, llama a adoptar una estrategia no clausewitziana y una táctica de «revolución espontánea», y alaba retóricamente la creatividad de la espontaneidad revolucionaria. Vaneigem, mediante la crítica a la pulsión de muerte y el aval al principio de placer, terminó por seguir a Debord en el problema de la organización, complementando su objetivo estratégico de destruir el poder haciendo un llamamiento a «la voluntad de destruir la vieja sociedad» que «implica una federación de tácticos de la vida cotidiana. Una federación de este tipo es la que la Internacional Situacionista se propone desde ahora equipar técnicamente. La estrategia construye colectivamente el plano inclinado de la revolución, en la táctica de la vida cotidiana individual» (Vaneigem 1967, 275). Mediante el empleo de términos y distinciones que se encuentran bastante más cerca de Clausewitz de lo que él mismo desearía, Vaneigem incluso prevé un posible rol militar para la IS:

La guerra de guerrilla es una guerra total. Esta vía es la que adopta la Internacional Situacionista, en un hostigamiento calculado en todos los frentes —cultural, político, económico, social—. El campo de la vida cotidiana asegura la unidad del combate (Vaneigem 1967, 275-6).

Con estos intentos por acercarse a Debord al final del libro se olvida el rechazo inicial hacia la lógica de la confrontación, y el llamamiento a la resistencia en la vida cotidiana y su deseo de vivir provocó la fría respuesta de Debord de que la vida cotidiana ya se encuentra dominada por el espectáculo, un gesto que Pasolini

posteriormente repetiría en Saló.

Debord y Vaneigem establecen una tensión creativa entre sus muy distintos intentos por teorizar sobre la resistencia situacionista: uno, mediante la dialéctica y la organización; el otro, mediante la antidualéctica y la superación de la pulsión de muerte por medio de la liberación del principio del placer. Tras acercarse a Debord al final de *La revolución de la vida cotidiana*, Vaneigem se retira y se atrinchera en su rechazo a ingresar en la lógica de la confrontación y su atracción hacia la resolución dialéctica. Este aspecto resulta más que evidente en *El Estado* ya no es nada, seamos todo, texto que Vaneigem rechazó leer en una reunión de democracia directa en Salónica: fiel a su formación letrista, entregó un texto escrito a modo de regalo y se negó a ingresar en el terreno dialéctico del debate. Adujo sus razones para ello: primero, el deseo de evitar formar parte de un espectáculo y, segundo, el deseo de minimizar las pasiones de la propiedad involucradas en el debate y la voluntad de que su posición prevaleciese. Su texto comienza con un gesto de solidaridad hacia la insurrección griega y la corrupción de la democracia contemporánea, y luego pasa directamente al problema que se aborda en la segunda parte de *La revolución de la vida cotidiana*: la inversión de la perspectiva del poder. Esta vez, su enfoque de esta dimensión de la resistencia —resistencia afirmativa— termina sin compromiso alguno:

Hasta ahora, hemos sido confrontados a la alternativa: o la determinación de poner fin a la violencia represiva entrando en el terreno del enemigo, instalándose ahí oponiéndole una violencia de la misma naturaleza, aunque de signo contrario; o la oposición a la tiranía recurriendo a una resistencia pasiva, del tipo del pacifismo pregonado por Gandhi con un incontestable éxito (Vaneigem 2010, 3).

Vaneigem considera que la oposición de Mao o Gandhi a la que aquí se hace referencia ya es historia y alcanza su límite de validez en la presente crisis actual. Para él, una estrategia gandhiana solo podría funcionar por el carácter ético residual de algunas partes del poder colonial, una calidad que ya no es compartida por muchos regímenes represivos contemporáneos.⁶ No obstante, esto no supone para Vaneigem que la estrategia maoísta, con lo que llama su

máxima repugnante —«el poder nace del fusil»—, sea el único camino de resistencia posible.⁷ En su lugar, Vaneigem analiza el movimiento de los zapatistas y en una crítica abierta a la violencia de los insurreccionistas griegos hace un llamamiento a la resistencia para aprender las lecciones de Chiapas o, lo que es lo mismo, de la Comuna de París:

Las comunidades zapatistas de Chiapas son acaso las únicas que aplican hoy día la democracia directa. Las tierras puestas en común excluyen de entrada los conflictos ligados a su apropiación privada. Cada cual tiene derecho de participar a las asambleas, de tomar la palabra en ellas y expresar su elección, incluso los niños... Los zapatistas tienen, para definir su voluntad de fundar una sociedad más humana, una fórmula que recuerda la necesidad de una vigilancia constante: nosotros no somos un ejemplo sino una experiencia (Vaneigem 2010, 2).

En efecto, Vaneigem llama a repensar el satyagraha: boicots, comunidades alternativas, desobediencia y creatividad; sus últimas palabras para los griegos coinciden absolutamente con su posición de 1967 y con una poderosa respuesta a Debord y al Saló de Pasolini:

Tengo la convicción de que sobrepasando las barricadas de la resistencia y de la autodefensa, las fuerzas vivas del mundo entero se despiertan de un largo sueño. Su ofensiva, irresistible y pacífica, barrerá todos los obstáculos levantados contra el inmenso deseo de vivir que alimentan aquellos que, innumerables, nacen y renacen cada día. La violencia de un mundo por crear va a suplantar la violencia de un mundo que se destruye (Vaneigem 2010, 5).

Resistencias indígenas

Vimos cómo Carl Schmitt se preocupaba, en su último trabajo, por el surgimiento de una guerra partisana en la que se llevan a cabo luchas irregulares, móviles, impulsadas por ideologías y telúricas a nivel global. Lo más asombroso del diagnóstico de Schmitt fue la visión casi apocalíptica de una guerra civil mundial, una lucha entre el Imperio y la revolución mundial en la que Mao y el maoísmo finalmente servirían de katechon geopolítico contra el universalismo de la revolución mundial leninista. Sigue siendo una

visión muy abstracta de la resistencia mundial, ya que la capacidad de resistencia global ha asumido formas complejas e inconsistentes que combinan la resistencia en la metrópolis con luchas en lo que se consideraba la «periferia». En la constitución de una capacidad de resistencia contemporánea y la contrarresistencia que ha provocado, las luchas de los «pueblos indígenas» han cobrado cada vez más importancia. Dos expresiones muy diferentes pero, a su manera, ilustrativas de dicha resistencia son los zapatistas y su visión de subjetividad resistente, ya mencionados en el capítulo 3, y las antiguas resistencias de los pueblos tribales de la zona central de la India, cada vez más alineadas con el Partido Comunista de la India (maoísta).

Ambos movimientos comparten características que nos ayudan a entender la lucha contemporánea entre la resistencia global y la contrarresistencia: son luchas de pueblos indígenas obligados a ubicarse en la periferia de su Estado nación, cuyas tradiciones locales de lucha y autodeterminación hoy se expresan en términos de resistencia a los intereses sobre las materias primas y la minería a escala mundial. Con la enorme demanda de materias primas derivada de las economías de reciente industrialización, cualquier resistencia a los intentos de extraer estas materias de las tierras indígenas y de sus pueblos concede una importancia global a las resistencias locales y pone en cuestión no solo la constitucionalidad del Estado nación, sino también los imperativos del gesto repetido de «acumulación primaria» capitalista o expropiación violenta presente tanto en el nacimiento como a lo largo de la vida del capitalismo, y que ha dejado su marca en la propia modernidad. La resistencia de los pueblos marginados, excluidos y —en muchos casos, literalmente— cazados que están siendo víctimas de un violento sometimiento y expropiación por parte del capital mundial contribuye a la emergente capacidad de resistencia global y es respaldada por esta.

En el capítulo 3 vimos cómo los zapatistas expresaban una profunda visión de subjetividad resistente que incluía a los vivos, a los muertos y a los que aún están por vivir. Lo que quizás resulte aún más extraordinario es la forma en que esta subjetividad perseguida se articulaba con una emergente capacidad de resistencia mundial, lo que fue posible gracias a Internet y al potencial que ofrecía con

respecto a una resistencia conectada mundialmente. La necesidad de la resistencia es exhortada por las voces de los muertos y de los aún por nacer; no es únicamente una cuestión de materializar la libertad de la generación actual. La capacidad de resistencia se extiende entre los vivos, los muertos y los que aún están por nacer, pero en la primavera de 1994 se expandió incluso más allá. Esta ampliación de la capacidad de resistencia se capturó en la fórmula zapatista «Para todos todo, nada para nosotros», que desde ese momento se mencionaría una y otra vez en los comunicados zapatistas, sustituyendo al «ya basta» que motivó la insurrección de 1994 y su resistencia de los muertos indígenas. Con la misma tecnología que trajo la muerte del cielo y superando la distinción entre «la muerte moderna contra la vida ancestral» (Ponce de León, 90), en un periodo extremadamente corto, los zapatistas sacaron «las armas de madera, los pies rotos y el pensamiento ancestral» (Ponce de León, 90) al mundo y colaboraron para materializar una capacidad de resistencia que, a su vez, impulsaría su resistencia local. Su resistencia sería para todos, pero no para ellos; fomentar la capacidad de resistencia era un objetivo en sí mismo: en términos de Vaneigem, un regalo o un acto de generosidad, más allá de lo que pudiera aportar a las propias resistencias.

Como parte de su solidaridad con una capacidad de resistencia mundial, el CCRI-CG introdujo el «encuentro» por la humanidad contra el neoliberalismo de julio y agosto de 1996, evocando las luchas específicas del EZLN y la adopción de la estrategia resistente para armar la voz y esconder el rostro y el nombre, adoptando la estrategia nietzscheana de no convertirse en nadie para convertirse en todos. Detrás de las máscaras, de las armas, del innombrable nombre. «Detrás de nosotros, estamos ustedes» son todos los nombres de la historia, y por encima de ellos, todos los nombres olvidados: la resistencia de uno es en nombre de todos los que fueron y serán oprimidos, de los que resistieron y resistirán:

Detrás de nosotros, estamos ustedes.

Detrás de nuestros pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas.

De todos los indígenas olvidados.

De todos los homosexuales perseguidos.

De todos los jóvenes despreciados.

De todos los migrantes golpeados.

De todos los presos por su palabra y pensamiento.

De todos los trabajadores humillados.

De todos los muertos de olvido.

De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios

que no cuentan,

que no son vistos,

que no son nombrados,

que no tienen mañana.»

Las declaraciones del CCRI-CG tras el encuentro enfrentaron a la opresión económica, política, cultural y militar a escala mundial con un llamamiento a la formación de una red mundial de resistencia.

La afirmación de que la resistencia indígena es para todos se convierte en un llamamiento a constituir una capacidad de resistencia mundial. Lo que hay que hacer es crear

[...] una red de voces que, frente a la sordera del Poder... luchen y resistan por la humanidad y contra el neoliberalismo. Una red de voces que nace resistiendo, reproduciendo su resistencia en otras voces todavía mudas o solitarias. Una red que cubra los cinco continentes y ayude a resistir la muerte que nos promete el Poder («Mañana comienza hoy» 3 de agosto de 1996, Ponce de León, 114).

La segunda declaración de agosto de 1996 es mucho más que un mero llamamiento a constituir una red, y comienza con la descripción de su carácter y sus objetivos. Más allá de la descripción

de la emergente capacidad de resistencia mundial, la segunda declaración muestra una conciencia estratégica sofisticada con respecto a la necesidad de evitar acceder a una postura de enfrentamiento directo con el poder. La red propuesta apunta directamente a las posibilidades técnicas que abre Internet y a las que aún no tenían acceso las mujeres de la Puerta Amarilla de Greenham Common y su red. Sobre la base del potencial político de las nuevas tecnologías, ya demostrado en la resistencia al golpe de Estado en Rusia, la segunda declaración elabora una visión de una capacidad de resistencia mundialmente conectada y presagia el surgimiento de la actual capacidad de resistencia mundial basada en Internet. La declaración permitió que esta posibilidad se reconociera y se desarrollara en la teoría y en la práctica.

La declaración, además, reconoce que las luchas locales contra la opresión mundial deben recurrir a la energía disponible en una capacidad de resistencia mundial. Llama a «una red colectiva de todas nuestras luchas y resistencias particulares. Una red intercontinental de resistencia contra el neoliberalismo, una red intercontinental de resistencia por la humanidad» (Ponce de León, 117). A la profundidad local de la capacidad de resistencia arraigada en la resistencia de los muertos y de los que aún están por nacer se superpone una red mundial de nódulos de resistencia, cada uno con su propia densidad local:

Esta red intercontinental de resistencia buscará, reconociendo diferencias y conociendo semejanzas, encontrarse con otras resistencias en todo el mundo. Esta red intercontinental de resistencia será el medio en que las distintas resistencias se apoyen unas a otras (Ponce de León, 117).

La emergente capacidad de resistencia, no obstante, evitará caer en la trampa de quedarse fija en un solo lugar o estructurarse en función de una jerarquía militar o política: «no es una estructura organizativa, no tiene centro rector ni decisorio, no tiene mando central ni jerarquías. La red somos todos los que resistimos» (Ponce de León, 117). Hablar e intercambiar ideas con otras resistencias constituye la capacidad de resistencia mundial. La tecnología sirve para que aquellos que siguen distintos caminos de resistencia puedan, sin embargo, caminar juntos.

En un vídeo dirigido en octubre de 1999 a la mesa redonda internacional sobre la cultura subterránea, «De la Cultura Subterránea a la Cultura de la Resistencia», Marcos remarcó ingeniosamente la idea de la resistencia como un objetivo en sí mismo, como la meta en lugar de como el medio revolucionario de llegar a otro lugar.

En tono jocoso para romper el hielo y jugando con la retórica sobre «el arma de la resistencia», el subcomandante Marcos informó a la mesa redonda: «Yo sé que todos ustedes están ahora ansiosos por saber de qué diablos les voy a hablar», y se responde a sí mismo: «Así que mejor les voy a hablar de un arma. En concreto, les voy a hablar del arma de la resistencia» (Ponce de León, 166). Estas palabras precedieron a un discurso sobre la diferencia que juega con las expectativas maoístas del público sobre las armas de la resistencia, solo para asentar la idea de que la resistencia en sí misma es el arma, un juego con el doble genitivo «arma de la resistencia». El texto carece de *ressentiment*; relata las terribles condiciones de Chiapas, pero luego afirma: «Nuestra pobreza es igual a la pobreza de los demás, pero es diferente, es “otra” pobreza. Nosotros somos pobres porque así lo escogimos» (Ponce de León, 167). Los zapatistas lucharon, «pero para todos, no nomás para nosotros». «Bueno, pero ustedes se preguntarán ¿dónde está el arma...?. Con ella hemos resistido a más de 10.000 soldados, a tanques de guerra, a aviones bombarderos, a helicópteros artillados, a cañones, a ametralladoras, a balas y granadas» (Ponce de León, 167). Se refiere al «arma de la resistencia», no a un arma usada en la resistencia; esto es, la lucha en nombre de la propia diferencia:

Y hay de todo, hay indígenas, hay trabajadores, hay mujeres, hay homosexuales, hay lesbianas, hay estudiantes, hay jóvenes [...] Cuando se dice que se lucha por el respeto a nuestro ser «diferentes» y «otros», eso incluye la lucha por el respeto para quienes también son «otros» y «diferentes» no son como nosotros. Y es aquí donde todo este movimiento de resistencia, llamado «underground» o «subterráneo» porque se da entre los de abajo y por debajo de los movimientos institucionales, se encuentran con el zapatismo (Ponce de León, 167).

La propia resistencia es el arma de la resistencia, una definición tan

buena como cualquier otra de la capacidad de resistencia, y que ahora puede adoptar un perfil internacional proporcional al de su adversario imperial o neoliberal organizado mundialmente. La capacidad de resistencia conectada no se materializa imitando o enfrentándose directamente al adversario, sino evitando la lucha en aquellos terrenos donde no puede ganar.

La inventiva de los zapatistas y su ejercicio controlado de la violencia paradójicamente alinean este movimiento a los movimientos gandhianos y maoístas en la India. Los zapatistas parecen proponer un satyagraha contemporáneo que provocaría un cambio sin necesariamente seguir un programa. La política, en otras palabras, no se trata de destrucción ni de guerra, sino de invención o paz por otros medios, y mientras los zapatistas se oponen al PRI, al Estado mexicano y al TLCAN, y desafían la declaración del Estado respecto de una monopolización de la violencia, no contemplan ni un poderoso sentido de hostilidad personal ni la idea de que su adversario sea una presa o un objetivo deshumanizado. Su hostilidad va dirigida al poder, y su amistad está con la resistencia y es de la resistencia. Esto toma una dirección muy distinta a la de la resistencia de los indígenas o adivasi de la zona central de la India, que libran una batalla similar, pero cada vez más dentro del marco establecido por el neomaoísmo. El Plan de Perspectiva Urbana de 2004 del Partido Comunista de la India (maoísta) propone un programa para trasladar la lucha de las zonas tribales resistentes a las incursiones del capital mundial respaldadas por el Estado indio y sus «convenios» a las ciudades, organizando a la clase trabajadora y a otros sectores de la población a fin de construir un frente político unido respaldado por acciones militares como el sabotaje, la infiltración y el apoyo logístico para la resistencia armada. Mientras que la lucha armada se centra en el campo y se afianza en la capacidad de resistencia de los pueblos indígenas, el documento propone ampliarla a la resistencia urbana y a una gran variedad de formas organizativas entre las que se incluyen organizaciones secretas y «terroristas», abiertas y fraccionadas, organizaciones encubiertas y asociaciones residenciales. La lucha sigue una organización jerárquica, con un comando militar bien definido, estructurado en virtud de una definición convincente e implacable del enemigo de las clases.

La lucha contra el enemigo de las clases se extiende hacia las instituciones del Estado, en áreas que abarcan desde la lucha económica y política convencional hasta la guerra cibernética. El poderoso impulso democrático que caracteriza a los zapatistas se subordina a los imperativos organizativos de una jerarquía militar definida rígidamente, que persigue objetivos definidos de manera inflexible. El debate estratégico, de nuevo a diferencia de los zapatistas, se desarrolla en virtud del axioma de hostilidad de clases absoluta y mundial.

No obstante, las tácticas de resistencia propuestas en el Plan de desarrollo urbano tienen otras muchas similitudes y diferencias con la resistencia indígena zapatista. Los resistentes deben «escondarse de la vigilancia del enemigo», no mediante los típicos pasamontañas, sino evitando exponerse a sí mismos «en pequeñas manifestaciones donde todas nuestras actividades son fácilmente identificadas e incluso grabadas en vídeo para una fácil identificación en el futuro» (Chakravarti, 385). La estrategia típicamente maoísta de una guerra de resistencia prolongada guía a la táctica de la clandestinidad del entorno y de la organización mediante la infiltración y el enmascaramiento, en oposición a la contradicción del deliberado uso del pasamontañas en público de los zapatistas. El partido asume también la responsabilidad de organizar y orientar a las resistencias existentes:

Al vivir constantemente en condiciones de precariedad, los pobres urbanos naturalmente se reúnen para ayudarse y agruparse en organizaciones a fin de luchar por sus derechos, garantizar mejores condiciones de vida, resolver problemas entre todos y organizar mejor sus actividades sociales y culturales (Chakravarti, 388).

La emergente capacidad de resistencia espontánea debe estructurarse jerárquicamente y dirigirse al objetivo de la lucha de clases revolucionaria. Resulta interesante destacar que, al tiempo que reconoce que «en la medida de lo posible, usaremos los ordenadores e Internet», el documento no entiende esto cabalmente como parte de una estrategia para constituir una capacidad de resistencia mundial, como en el caso de los zapatistas. Internet se usará «para promover» los objetivos militares de la revolución, con especial hincapié en la guerra tradicional a través de Internet. El

modelo de piratería y sabotaje parece el más prominente en el documento e Internet se considera un campo de batalla en vez de un recurso para constituir una capacidad de resistencia mundial: «debemos tener la perspectiva necesaria para establecer unidades con el propósito de dañar las redes militares y otras redes importantes del enemigo» (Chakravarti, 406). Por tanto, el documento mantiene la postura antagonista del maoísmo clásico con su lucha telúrica impulsada ideológicamente por el control de los territorios liberados que servirían de base para una guerra de resistencia prolongada.

Las resistencias en la India, no obstante, han provocado una enorme contrarresistencia que ha adoptado la forma de cacería humana. Tristemente identificado como la «mayor amenaza a la seguridad interna del país desde su independencia», el maoísmo de la India, y las resistencias de las tribus adivasi a las que da expresión, ha sido objeto de una cacería implacable. La fase más temprana —la Salwa Judum (lanzada en 2005)— fue relativamente informal y local, e intentó destruir las bases controladas por los maoístas mediante el uso de una fuerza policial especial para llevar a cabo no solo una cacería humana, sino también la destrucción del terreno donde las resistencias podrían encontrar refugio. A este reino de terror sistemático pero informal, que se dedicó a destruir la capacidad de resistencia de los adivasi, le siguió una operación militar formal y con un control centralizado.

El mismo nombre de la «Operación Caza Verde» del gobierno de la India constituye una increíble vindicación de la tesis de Chamayou y prácticamente un caso paradigmático de la doctrina de la cacería humana.

Su objetivo es descubrir y asesinar a los resistentes y destruir el material, el territorio y la capacidad de resistencia moral. El secretario del Partido Comunista de la India (marxista-leninista), el camarada Ajith, dijo que la Operación Caza Verde era una «guerra contra el pueblo» que

[...] si bien está dirigida contra la guerra revolucionaria encabezada por el Partido Comunista de la India (maoísta), es la punta de lanza de un plan más amplio para atacar y eliminar a varios movimientos de resistencia surgidos en todo el país. Estos incluyen movimientos

contra la privatización, el desplazamiento, la destrucción ambiental y muchos otros (Camarada Ajith, Democracy and Class Struggle, 33).

El análisis es correcto en tanto que la Operación Caza Verde está dirigida contra la capacidad de resistencia en todas sus manifestaciones, y sobre todo su expresión en el partido maoísta, pero se equivoca al clasificarla como guerra. El gobierno de la India no ha declarado la guerra, sino más bien ha abierto la veda contra la oposición; la Operación Caza Verde es exactamente lo que dice ser: una caza que no reconoce un enemigo al cual combatir, sino solo una presa a la cual eliminar.

En Caminando con los camaradas, de Arundhati Roy, puede encontrarse un poderoso relato de la atrocidad ética, y también de la desorientación política, ocasionadas por la puesta en práctica explícita e implacable de la doctrina de la cacería humana. La autora también cree que la Operación Caza Verde es una guerra, pero intuye correctamente que podríamos estar hablando de algo incluso más terrible: «¿Qué clase de guerra es la Operación Caza Verde? ¿Lo conoceremos?» (Roy 2012, 12). Roy realiza un claro análisis de la transformación de una relación de hostilidad en una relación de cazador y cazado, y muestra además cómo la capacidad de resistencia en la India se está redefiniendo como una molestia que debe ser aniquilada, en referencia a

[...] la campaña concertada que se ha organizado para meter con calzador las múltiples formas de resistencia que tienen lugar en este país en un simple binario, tipo George W. Bush: Si no estás con nosotros, estás con los maoístas... El Estado aprovechará la oportunidad para limpiar los otros movimientos de resistencia, que hay por cientos, en su operación militar y llamará a todos ellos simpatizantes maoístas (Roy 2012, 13).

En el caso de esta específica reducción de resistencias a una sola Resistencia, Roy destaca el hecho de que «los pueblos tribales en la India central tienen una historia de resistencia que antecede a Mao por siglos» (Roy 2012, 42) y ahora están transformando esta capacidad en formas maoístas de lucha armada en una lucha por la supervivencia totalmente comprensible y, en muchos aspectos, admirable.

Ante una cacería implacable organizada por el Estado contra los ciudadanos resistentes, Roy plantea una honesta perplejidad en relación a la cuestión de cómo desafiar y resistir una arremetida de este tipo:

Pero, ¿qué debo sugerir hacer? ¿Vaya a la corte? ¿Hagan un dharna [una manifestación pacífica] en Jantar Mantar, en Nueva Delhi? ¿Una marcha? ¿Una huelga de hambre? Suena ridículo. A los promotores de la Nueva Política Económica —a quienes les resulta muy fácil decir «No Hay Alternativa»— se les debe pedir que sugieran una Política de Resistencia alternativa. Una específica, para estas personas en particular, en este bosque específico. Aquí, ahora (Roy 2012, 88).

La urgencia de formular una política de resistencia alternativa se debe a que los cazadores a menudo están literalmente a minutos de sus presas y van armados; en estas condiciones, es entendible que Roy se impacienta ante la posibilidad de instaurar el satyagraha:

«Nos acercamos a la “frontera”. ¿Sabe usted qué hacer si nos encontramos bajo fuego?», pregunta Sukhdev despreocupadamente, como si fuera la cosa más natural del mundo. “Sí —dije— Inmediatamente declarar una huelga de hambre indefinida.”

Se sentó en una roca y se echó a reír» (Roy 2012, 145).

Roy llega a considerar todo recurso a las estrategias gandhianas un refugio de canallas, una mera procrastinación deshonesta bajo las condiciones de la Operación Caza Verde, satisfechas por aquellos que ni siquiera tienen un mínimo de solidaridad para ofrecer a los oprimidos de la India. Quienes participan en una resistencia más amplia «pueden disentir mucho con los maoístas —pueden ser cautelosos e incluso verse exasperados por ellos— pero los ven como parte de la misma resistencia» (Roy 2012, 194). No obstante, el rechazo al clásico satyagraha y la tolerancia de la lucha armada maoísta parecen ser precisamente un síntoma de la ausencia de un repertorio de resistencias apropiado para las condiciones actuales. Si bien puede parecer irónico, existe la necesidad real de una «política de resistencia alternativa» que esté abierta a todas las formas de resistencia y sea capaz de responder a las condiciones mortales de una contrarresistencia del Estado organizada en

términos de la doctrina de la cacería humana.

Los llamamientos a la resistencia

En toda discusión sobre las resistencias de Chiapas y maoísta de la India al capital mundial en nombre de los «pueblos indígenas» no dejan de asombrar las similitudes que existen entre las condiciones en que operan ambas resistencias y las diferencias entre la inteligencia estratégica fija y burocrática del «Plan de Perspectiva Urbana» y los imaginativos llamamientos a la resistencia multiformes organizados por los zapatistas. Los manifiestos, las historias, las bromas, los pasamontañas y los trucos revelan cuánto se preocupó la resistencia de Chiapas por la estética del desafío y la necesidad de desempeñar, aunque fuese irónicamente, la función del insurgente. No obstante, en todo ello se observa también una profunda despersonalización de la resistencia: los resistentes hablaban y actuaban para y desde el reino de los muertos y de los que aún están por nacer, como los fantasmas de los dioses mayas y de los héroes mexicanos, como Zapata y Villa. El resistente enmascarado se convirtió a la vez en una estrella internacional y en la voz anónima del desafío. Vimos que este movimiento entre personalidad y anonimato —una resistencia para todos y para ninguno— suponía también un reflejo de la estrategia de oscilar entre la resistencia local y mundial.

Un aspecto del carácter representativo de la resistencia que perfeccionaron los zapatistas fue el género del llamamiento a la resistencia. En la última década, especialmente desde el desafío de Génova, el llamamiento a la resistencia se ha convertido en un género vivo, inspirado sin duda en el estilo zapatista, pero también situado en el marco de una tradición más amplia y problemática de estas llamadas. Los llamamientos se han planteado ya en Introducción a la guerra civil de Tiquun (٢٠٠١), en el relacionado Appel sin fecha o procedencia declarada pero probablemente engendrado en una matriz italiana del Bloque Negro, en La insurrección que viene del Comité Invisible (٢٠٠٧) y más recientemente en el ¡Indignaos! de Stéphane Hessel, cuya amplia llamada de difusión provocó una serie de respuestas en la Primavera Árabe, en las resistencias de los indignados de España y México, el aganaktismenoi de Grecia y el movimiento Occupy de los

EE. UU.¹ Dada la creciente contribución de este tipo de llamadas a una emergente capacidad de resistencia mundial, resulta útil primero reflexionar sobre la historia de las llamadas a la resistencia y algunas de las características formales del género; en segundo lugar, examinar brevemente los diversos contenidos de los llamamientos y sus semejanzas; y, en tercer lugar, mostrar cómo responden los numerosos llamamientos y cómo se distinguen unos de otros. Como ejemplo de la última propiedad, el llamamiento de Hessel a una «insurrección pacífica» se leerá como una respuesta conservadora a otros llamamientos que le precedieron, específicamente a la llamada a la insurrección del Comité Invisible.

Las propiedades formales del género del llamamiento a la resistencia no han recibido el análisis filosófico que merecen. A diferencia de la Declaración —analizada por Derrida y Arendt en el caso de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, y el Manifiesto, también analizado por Derrida con el ejemplo del Manifiesto comunista en *Espectros de Marx*— el llamamiento a la resistencia no proviene del discurso de un sujeto constituido problemáticamente. No se trata de dar visibilidad a sujetos que antes eran invisibles o inaudibles, como el pueblo estadounidense escondido tras la dominación colonial británica o la Liga Comunista, hasta entonces clandestina. Los llamamientos a la resistencia, en general, no provienen de nada en concreto sino que, como Nietzsche describió en sus textos de *Ecce Homo*, son «anzuelos» que no están dirigidos a un público definido. Representan una capacidad de resistencia que, una vez declarada, se materializa. Dicho claramente, no son contemporáneos y no están dirigidos por ni hacia un destinatario concreto, sino que más bien son testimonios de una capacidad de resistencia en el curso de su materialización.

Un candidato plausible para el llamamiento inaugural a la resistencia es El manifiesto de los iguales, editado en 1796 por Sylvain Maréchal en nombre de François Babeuf y el «Directorio secreto». Dirigido al pueblo de Francia (el destinatario concreto sería menos definido en los futuros llamamientos a la resistencia), El manifiesto de los iguales llamaba a resistir a aquellos que obstruían o desviaban el curso de la revolución. Al llamar a resistir en nombre de la igualdad, los conspiradores del Directorio secreto

se comprometen a llevar a cabo una contrarresistencia para resistir a quienes resisten a la promesa revolucionaria de igualdad:

Pues bien, a partir de ahora pretendemos vivir y morir iguales, como hemos nacido; queremos la igualdad real o la muerte; eso es lo que necesitamos. Y tendremos esa igualdad real, no importa a qué precio. ¡Maldito sea quien se oponga a ese deseo expreso! (Maréchal 1796).

Más allá del reconocimiento de la inextricable relación que existe entre resistencia y contrarresistencia, el llamamiento de 1796 pone de relieve el papel del juramento o el «conjuro» para formar una subjetividad resistente, anticipando así la centralidad del voto o juramento de la práctica resistente de Gandhi. También es interesante el lugar que ocupa la resistencia respecto a este juramento: se trata de una resistencia frente a aquellos que resistan al juramento. En este llamamiento, paradójicamente, la resistencia toma la iniciativa. El conjuro continúa con un llamamiento apocalíptico a la última revolución mesiánica mundial: «La revolución francesa es sólo la precursora de una revolución mucho más grande, mucho más solemne, y que será la última» (Maréchal 1796). El tono apocalíptico y mesiánico del llamamiento se refleja en los llamamientos de Tiqqun, de Appel (Llamamiento) y del Comité Invisible, también dirigidos al futuro. El futuro mesiánico posrevolucionario aparece en el llamamiento de 1796 como una referencia proléptica a la visión de futuro del presente; el escándalo de la desigualdad que parecerá increíble a nuestros nietos justifica el llamamiento a fundar una nueva república:

Ha llegado el momento de fundar la República de los Iguales, ese gran hospicio abierto a todos los hombres. Han llegado los días de la restitución general. Familias quejumbrosas, venid a sentaros a la mesa común levantada por la naturaleza para todos sus hijos (Maréchal 1796).

Este sentido apocalíptico de que el momento de la resistencia ha llegado, de que ya no se hará esperar, de que ya no es posible, sino real, de que ya no es mesiánico, sino concreto, caracteriza a la temporalidad de este y de los futuros llamamientos a la resistencia, quizás en su más explícita expresión en el Llamamiento a resistir a la autoridad ilegítima de 1967, «Es el momento de resistir». Entre

las características más destacadas de estos llamamientos podemos citar el anonimato que rodea al emisor y al destinatario de los mismos. El llamamiento de 1796 no cumple en cierto modo esta característica al apelar al «Pueblo», y específicamente al pueblo de Francia, pero en el sentido de que este es el pueblo al que se llama a resistir a la desigualdad y a vivir una vida ejemplar de iguales: «¡PUEBLO DE FRANCIA! Abre los ojos y el corazón a la plenitud de la felicidad: reconoce y proclama con nosotros la República de los Iguales» (Maréchal 1796). Aquí se destaca el carácter afirmativo de la resistencia, en el sentido de que ubica cualquier oposición a la República de los Iguales en una posición reactiva y resistente de tratar de obstruir la iniciativa del pueblo.

Muchas de estas características también se encuentran en el que, paradójicamente (pero de modo característico para este género), es el mejor y el menos conocido de los llamamientos a la resistencia: el Llamamiento del 18 de junio de 1940 del general De Gaulle en la BBC.⁹ Desde distintas perspectivas, se trata de un llamamiento clásico a la resistencia realizado por un don nadie, Yo (el general De Gaulle era un ministro sin apenas importancia del último gobierno de Francia antes de la ocupación alemana), emitido en nombre de nadie: es decir, no constituía ni un manifiesto ni una declaración, sino un llamamiento. Si bien se hace eco del llamamiento de 1796, invierte algunos elementos clave de su retórica. Establece un escenario apocalíptico y elemental con el único propósito de rechazarlo: «Es cierto que hemos sido y seguimos estando sumergidos por la fuerza mecánica terrestre y aérea al enemigo» (De Gaulle 2007). Pero aún no se ha dicho la última palabra; la misma tecnología que derrocó a Francia derrocará a su vez al enemigo. Porque se trata de una guerra mundial —incluso cósmica— según De Gaulle, para quien existen «en el universo, todos los medios para aplastar un día a nuestros enemigos»

(De Gaulle 2007: «il y a, dans l'univers, tous les moyens nécessaire pour écraser un jour nos ennemis»). En este discurso del general francés queda muy claro que el propio llamamiento materializa la resistencia, no solo haciendo un llamamiento a esta, sino ejecutándola, encendiendo la llama y sirviendo como «arma de resistencia»: «Pase lo que pase, la llama de la Resistencia francesa no debe apagarse y no se apagará» (De Gaulle 2007). A esta

materialización de la resistencia que apela a su necesidad le sigue lo que quizás sea el momento más emotivo y casi litúrgico del llamamiento: «Mañana, igual que hoy, hablaré en la Radio de Londres» (De Gaulle 2007) —la firma de un momento inaugural de resistencia que da comienzo a una serie de transmisiones destinadas no solo a encender, sino también a alimentar, la llama de la resistencia.

De Gaulle no se dirigía literalmente a nadie: cuando el discurso se emitió, casi nadie escuchó el llamamiento. Como primer llamamiento a la resistencia, fue inesperado y, por lo tanto, nadie lo escuchó. Si bien no hay grabaciones y pocos afirman haberlo escuchado, creó intangiblemente la resistencia. El modelo de un llamamiento a resistir en circunstancias desesperadas es evocado en los llamamientos más recientes, movimientos que reflejan las circunstancias de la emisión de De Gaulle: sin objeto, sin legitimación, de nadie para nadie y rompiendo con la historia. De la misma forma que el llamamiento de De Gaulle hablaría retrospectivamente a la primera resistencia de redes aisladas que buscan el sabotaje y la difusión de información, también buscaría su subordinación en virtud de los procedimientos militares y políticos establecidos por Jean Moulin y la segunda resistencia. Esta segunda resistencia del CNR y su manifiesto, *Les jours hereux*, fueron los que inspiraron a Hessel y le siguen sirviendo de guía respecto al concepto de resistencia.

Stéphane Hessel eligió terminar ¡Indignaos! con un llamamiento deliberadamente paradójico a una «insurrección pacífica». Con esta llamada moviliza un término —insurrección— que en la última década ha cobrado cada vez más importancia en el debate y la práctica políticos. No obstante, como veremos, el concepto de insurrección sigue estando mal definido, y no solo en la obra de Hessel: aún no está claro el tipo de acción política al que hace referencia y el tipo de movilización política que persigue. Quizás el éxito del texto de Hessel radique en su llamamiento a un sentimiento de insurrección al mismo tiempo que formula una fuerte crítica al modelo insurreccional. En cierto modo, Hessel repite su propia experiencia histórica de centralización de las resistencias antinazis en la forma jerárquica de la Resistencia: el foco y la organización de las energías insurreccionales de las

primeras resistencias en el Estado virtual del CNR.

La importancia de la experiencia del CNR destaca ya en las primeras líneas del llamamiento de Hessel, que comienza con un homenaje a los logros del programa de 1944. No obstante, implícito en este elogio en apariencia nada controvertido del CNR, existe un argumento para la contención de la insurrección, su control y su canalización en el marco de las formas del Estado. ¿Por qué Hessel, sin embargo, retomaría en este momento la invocación histórica del mito de una insurrección exitosa, que debía su éxito, precisamente, a que se desarrolló bajo la forma de Estado? Quizás pueda buscarse una respuesta en la afirmación de que ¡Indignaos! es un diálogo con un llamamiento anterior a la insurrección: el llamamiento del Comité Invisible a la insurrección venidera publicado en 2007. Son muchos los puntos en los que Hessel parece referirse directamente a La insurrección que viene, trabajando con y contra ella en un gesto discreto de solidaridad y crítica.

Las ideas del Comité Invisible se dieron más a conocer cuando el 11 de noviembre de 2008 detuvieron a los 9 de Tarnac por «asociación ilícita con fines terroristas» después de atacar la red francesa de transportes, pero lo más sorprendente de la presentación de sus ideas en La insurrección que viene es su evocación de la «primera resistencia». El Comité Invisible recurre a la experiencia histórica de la Resistencia antes de ser sometida a la disciplina del CNR: una comunidad clandestina, dedicada a la difusión de información y al sabotaje y acorralada por el problema de «cómo encontrarnos unos a otros». La Resistencia histórica es evocada y traída al presente con la afirmación «vivimos bajo ocupación, bajo ocupación policial» y el problema que plantea en cuanto a cómo construir redes de resistencia frente a esta ocupación. En ¡Indignaos!, Hessel refuta este llamamiento a la resistencia; para él, la República nacida de la Resistencia era corrupta y sus valores estaban trastocados, pero sobrevive lo suficiente como para que sea defendida en nombre no de la primera, sino de la segunda resistencia.

El llamamiento a la resistencia llevado a cabo por De Gaulle el 18 de junio de 1940 y el manifiesto de resistencia *Les jours heureux* tienen un tono y un carácter completamente distintos. Como el primero, los llamamientos a la resistencia de Tiquun, Appel y del

Comité Invisible parten de un estado de ocupación, esta vez por parte del Imperio. Pese a sus críticas a Negri, destacadas en Tiqqun y Appel, la premisa básica de que vivimos bajo una ocupación del Imperio constituye un punto de partida compartido. No obstante, pese a compartir la hostilidad hacia el Imperio, los llamamientos a la resistencia difieren mucho unos de otros. De manera consciente, Tiqqun (el término procede de la cábala y hace referencia a las pequeñas prácticas y rituales para mejorar la creación y acelerar la llegada del Mesías) invierte los postulados de Schmitt sobre el katechon y reprime la guerra civil al seguir a Benjamin y considerar el katechon como parte de una guerra civil que debe hacerse visible. Siguiendo la lógica de la escalada, Tiqqun llama a una guerra civil entendida en términos de la interpretación de la tetralogía Homo Sacer de Agamben como una entre muchas formas de vida opuestas. Contrasta esta posición con la guerra civil latente de Hobbes o la guerra de todos contra todos que considera que propone una «ética empobrecida» de guerra civil aceptada por Schmitt y otros pensadores conservadores. Esto se aclara en la sección 74 de Introducción a la guerra civil con referencia al «partido imaginario» y la práctica cabalística:

El tiqqun es que cada acto, cada conducta, cada enunciado dotados de sentido, es decir, en cuanto acontecimiento, se inscribe por sí mismo en su metafísica propia, en su comunidad, en su partido.

La guerra civil quiere solamente decir: el mundo es práctico; la vida, heroica, en todos sus detalles (Tiqqun, 181).

Esta percepción de la guerra civil es apoyada por una teoría de Bloom, el héroe neutralizado que, tan improbablemente como pudiera parecer, asume el cargo de Lenin y Mao como el revolucionario discreto de esta obra. Una línea similar se sigue en Appel, donde el desierto del presente combina características de los desiertos de T. E. Lawrence y Nietzsche, pero con una condición fundamental: «Algunos han intentado nombrar el desierto... Se ha hablado de espectáculo, de biopoder, de imperio. Pero todo eso ha venido a sumarse a la confusión vigente» (Anonymous 6). Appel ve un modelo de resistencia en el movimiento británico de la agricultura de guerrilla, que planta en áreas urbanas desaprovechadas. Como los actos de Tiqqun para un cabalista, las

pequeñas acciones se suman a una vida de resistencia que puede tener consecuencias de una escala impredecible. Como con los mensajes, los grafitis y los folletos clandestinos de la primera resistencia francesa, estos llamamientos apuntan a que otros se encuentren a sí mismos y entablen lazos de amistad y resistencia. Para Appel, se trata de un llamamiento a abandonar el desierto y caminar junto al Zaratustra de Nietzsche por un tortuoso camino entre dos mares; lo que está en juego en esta resistencia es que «podemos apostar tan sólo que existe otro recorrido, un sinuoso camino de cabras, suficiente para poder caminar sobre él, suficiente para que todos aquellos que comprenden puedan por ahí caminar y vivir» (Anonymous).

El llamamiento de Hessel refuta estos llamamientos contemporáneos a la resistencia, en especial el del Comité Invisible. Impugna la celebración de una juventud insurgente que difunde La insurrección que viene con un llamamiento a la serenidad y a la autoridad de la edad. En las últimas páginas de *Tiqqun*, se afirma que «la ética de la guerra civil que se ha expresado aquí recibió un día el nombre de “Comité Invisible”. Es la firma de una fracción determinada del Partido Imaginario, su polo revolucionario-experimental» (Tiqqun, 193). A su afirmación de que la insurrección que viene es una «posibilidad vital de juventud», Hessel responde al inicio de su llamamiento: «Noventa y tres años. Es algo así como la última etapa. El final ya no está muy lejos» (Hessel 2011, 9), refiriéndose no solo al desapego de la edad, sino también a la autoridad de la memoria histórica de la resistencia: «los años de resistencia y el programa elaborado hace 66 años por el Consejo Nacional de la Resistencia» (Hessel 2011, 9).

A la celebración de una política de amistad y el uso exclusivo del «tú» por parte del Comité Invisible, Hessel responde con la formalidad republicana del «vous» (usted). La política de amistad, de cuyo análisis Derrida fue pionero en la década de 1990, invade todos los llamamientos a la resistencia contemporáneos con la notable excepción de Hessel. Es la base ética del «partido imaginario» claramente establecido por Tiqqun en la sección 72 de *Introducción a la guerra civil*:

La esfera de la hostilidad sólo puede ser reducida extendiendo el

dominio ético-político de la amistad y la enemistad; es por esto que el Imperio no consigue reducirla, a pesar de todas sus protestas a favor de la paz. El devenir-real del Partido Imaginario no es más que la formación por contagio del plano de consistencia donde amistades y enemistades se despliegan libremente y se vuelven legibles a sí mismas (Tiqqun, 179).

Se trata de una poderosa expresión de lo que, retrospectivamente, podríamos considerar como una descripción de la solidaridad y amistad que caracterizó a la primera resistencia francesa. La amistad también es primordial en Appel, que al principio declara que, desde el desierto y la emergente guerra civil mundial, «ha dejado de existir para nosotros otra amistad que no sea política» (Anonymous, 9). Esto conforma su táctica, nuevamente citando la experiencia de la primera resistencia francesa, de preferir «partir de núcleos densos y reducidos que de una red vasta y débil» (Appel, Anonymous, 9), con lo que se evoca la idea de Nietzsche de la micropolítica de la amistad. La búsqueda del amigo resistente también inspira la estrategia del «partido imaginario», para el que compartir con amigos supone «un conjunto de lugares, de infraestructuras, de medios comunizados y los sueños, los cuerpos, los murmullos, los pensamientos, los deseos que circulan entre esos lugares, el uso de esos medios, el acto de compartir esas infraestructuras» (Anonymous, 46-7) —un comunismo de amistad al que ya se había referido Jean Moulin, citando a su vez los últimos días de la Comuna de París, «la república de las catacumbas».

Hessel defiende la importancia política del sentimiento de indignación contra el rechazo del Comité Invisible por considerarlo débil y sentimental. La insurrección que viene comienza a explorar las condiciones de la posibilidad de insurrección mediante el rechazo expreso del poder de la indignación: «No hay que indignarse por el hecho de que desde hace cinco años se aplique una ley tan notablemente anticonstitucional... No hay que comprometerse en tal o cual colectivo ciudadano» (El Comité Invisible, 95). Esta indignación escéptica es compartida por Anonymous y Tiqqun, que no «confían en el sentimentalismo para el proselitismo lastimero» (Anonymous, 16). En su lugar, el Comité Invisible sostiene que nos encontramos en un estado de guerra apenas encubierta y que esta guerra debe hacerse visible. El

sentimiento de indignación no es suficiente para motivar el trabajo constructivo de la resistencia afirmativa: en suma, ¿qué tipo de insurrección motivaría la indignación? La resistencia afirmativa se materializa mediante la amistad y la invención de una forma de vida o una comuna que complementa los llamamientos a la movilidad y la eliminación de los «obstáculos» que impiden el movimiento.

Es en este punto de La insurrección que viene donde destaca más la inspiración gramsciana del Comité Invisible. Su llamamiento trata de aceptar la tensión conceptual inherente a cada noción de insurrección. Es el stasis o el estado de alzamiento perpetuo entendido como un equilibrio entre una guerra de movilidad y una guerra de posiciones. La insurrección funciona tanto a nivel superficial como en las profundidades —la movilidad en una superficie combinada con la consolidación en la profundidad— o, en el caso del Comité Invisible, con la eliminación de obstáculos que impiden el movimiento en una superficie y el desarrollo de una comuna o sociedad de amistad: «La comuna es la unidad elemental de la realidad partisana. Una escalada insurreccional no puede ser más que una multiplicación de comunas, su conexión y su articulación» (El Comité Invisible, 117).

Hessel responde a este llamamiento con una llamada a una insurrección diferente. Su llamamiento a una «insurrección pacífica» tiene como preámbulo una referencia a la lucha palestina, pero no a la insurrección clásica de la Intifada, sino a una resistencia pasiva que apela a la colaboración «de todos aquellos que en el mundo son adversarios de la opresión» (Hessel, 2011, 20). Con rapidez se evidencia que la insurrección de Hessel es un manifiesto de un movimiento ético a escala mundial a través de la diplomacia y del trabajo de las instituciones internacionales como, por ejemplo, la descolonización, el fin del apartheid, la caída del Muro de Berlín o la labor de las Naciones Unidas. Su último llamamiento a la insurrección recuerda a la vez que sustituye al del Comité Invisible; llama a los ciudadanos resistentes a:

una verdadera insurrección pacífica contra los medios de comunicación de masas que no proponen otro horizonte para nuestra juventud que el del consumo de masas, el desprecio hacia

los más débiles y hacia la cultura, la amnesia generalizada y la competición a ultranza de todos contra todos (Hessel 2011, 22).

En este caso, se trata de una insurrección lanzada contra los medios de comunicación, pero no contra el sistema físico de comunicaciones al que presuntamente apuntaba el Comité Invisible. Hessel dista mucho de realizar un llamamiento a la destrucción de la tecnología de comunicaciones masivas, solo llama a una insurrección contra los valores éticos y culturales que dicha tecnología propone. Se trata, por tanto, de una insurrección de debate y discusión; una insurrección pacífica pero que, en línea con Gandhi, tiene una fuerza ética según Hessel. Resistiría mediante la reocupación de los tiempos y espacios de la opresión a través de una política de la memoria; reviviendo el programa de bienestar del CNR, ocupando espacios públicos, desafiando el contenido de los medios y la cultura del consumismo masivo.

El concepto de insurrección se ha vuelto un terreno compartido por los distintos llamamientos a la insurrección emitidos por Stéphane Hessel y el Comité Invisible. Sin embargo, la cuestión continúa centrándose en qué tiene este concepto que lo vuelve tan prominente en el discurso político contemporáneo. Irónicamente para Hessel, es probablemente la promesa de consistencia sin una organización excesiva y la combinación de táctica y espontaneidad posible gracias al concepto de insurrección, lo que es tan importante para los llamamientos a la resistencia, desde el Directorio secreto de la primera resistencia francesa hasta la política de amistad que surgió tras Génova. La insurrección va más allá de actos de resistencia individuales y apunta a una materialización prolongada y coherente de una capacidad de resistencia que, sin embargo, requiere un nivel muy bajo de organización y, en consecuencia, muy pocos recursos para las estructuras jerárquicas.

La comunidad insurreccional es precisamente eso: una liga de los justos o una comuna de amigos. Como modelo político, la insurrección evoca asimismo el gesto de desafío, pero haciendo énfasis en un alzamiento prolongado en vez de en una actividad revolucionaria instrumental y orientada a sus objetivos. La insurrección es resistente pero no constitutiva, abre espacios en lugar de formarlos y moviliza una retórica de acción, incluso de

acción violenta, con el fin de inspirar sus alzamientos. Quizás hoy sea un término más destacado que «revolución», con su promesa de movimiento completado, que ubica a su lado un sentido de resistencia prolongada que apela a una capacidad de resistencia que puede desaparecer, regresar o resurgir más adelante y en cualquier lugar, siempre hacia adelante, resistente ante la contrarresistencia.¹⁰

La tecnología de la resistencia

Toda reflexión sobre la capacidad de resistencia contemporánea debe tener presente la cuestión de la tecnología de resistencia y, en especial, la contribución de la tecnología digital. Esta cuestión, no obstante, se ve incluso más afectada por las dificultades y perplejidades que ya atañen a la cuestión de la tecnología. Resulta asombroso, por ejemplo, que Schmitt no mencione en Teoría del partisano que un «partisano» originalmente era un arma o una innovación en el campo de la tecnología militar moderna.¹¹ La cuestión de la relación entre la resistencia y la tecnología, si bien es omnipresente, no ha sido objeto de estudio explícito hasta épocas recientes. Queda implícita en la teoría de la resistencia no violenta, que evita el uso de la tecnología aplicada a las armas, pero como parte de una desconfianza cultural más amplia hacia lo tecnológico. No obstante, la cuestión del papel que desempeña la tecnología digital en las recientes resistencias de la Primavera Árabe, los Indignados, el movimiento Occupy Wall Street y la «República de Taksim» ha centrado su atención en la cuestión más amplia de la relación que existe entre la resistencia y la tecnología. Es importante tratar de pensar en esta relación para entender y evaluar el estado de la contemporánea capacidad de resistencia mundial y sus posibilidades de cara al futuro.¹²

El enfoque de esta cuestión resulta complicado, no solo porque el concepto de resistencia aún no se entiende bien, sino también porque la pregunta de la tecnología sigue sin respuesta desde Heidegger y Simondon. Si a ello le sumamos que en la historia reciente se producen cambios muy rápidamente, tanto en lo que respecta a la tecnología digital como a los recientes movimientos de resistencia, los obstáculos metodológicos para una reflexión filosófica sobre la resistencia y la tecnología resultan formidables. Una forma de empezar, al menos, es proponer algunas hipótesis

preliminares que pueden orientar el enfoque de la cuestión de la tecnología y la resistencia, y, de ese modo, ayudar a entender el surgimiento de las características técnicas que hoy influyen en la capacidad de resistencia. La primera adopta una posición propuesta por Simondon en su análisis de objetos técnicos y es profundizada por Bernard Stiegler en *La técnica y el tiempo*, a saber, la tecnología es un ámbito o una ecología: no es algo ajeno a la definición del ser humano ni se usa de forma instrumental, sino que es una parte fundamental de esta. El ser humano, en otras palabras, es «esencialmente» prostético; en muchos sentidos, somos nuestros propios objetos tecnológicos. Además, la tecnología puede entenderse como un ámbito o un medio en el que la resistencia resulta ahora crucial; si volvemos a escuchar la proposición de Heidegger de que «la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico», podemos añadir que quizás es resistente. Si se extiende al ámbito de la tecnología digital, es posible ver la red como un ámbito técnico definido en términos de resistencias internas; una red es, por definición, una suma de rutas y obstáculos que permiten y restringen el movimiento y la estasis.

A la hipótesis de que el ámbito técnico es en sí un lugar de resistencia podrían sumarse las visiones de Weber y Foucault de que la política, la gobernación, es en sí una tecnología y que las formas en que somos dominados y resistimos son puramente técnicas. Como corolario de esta hipótesis se deduce que la tecnología es un aliado inseparable de la violencia —tanto de la dominación como de la resistencia— y puede convertirse en un importante escenario de lucha entre ellas. Si con Stiegler la técnica es «aprehendida como horizonte de toda posibilidad futura y de toda posibilidad de futuro» (Stiegler 1998, IX), entonces las luchas en ella y por ella conllevan importantes consecuencias para cualquier futuro de la resistencia.

En el análisis de la dominación legítima realizado en *Economía y sociedad*, especialmente en el breve capítulo dedicado a la disciplina, Weber propone una tipología de dominación legítima que abarca la dominación tradicional, carismática y legal-racional definida en términos de expectativas probables de obediencia. Las consideraciones de probabilidad y expectativa ubican a la dominación legítima en un contexto técnico de acción fiable y

predecible, y permiten considerar a los tipos ideales como ámbitos de obediencia. A la calidad de la dominación legítima puede añadirse su intensidad. Los tipos ideales pueden entenderse como índices inversos de la capacidad de resistencia: un alto nivel de dominación legítima corresponde a una baja capacidad de resistencia; y una alta capacidad, a una baja dominación. Cuando la capacidad de resistencia es alta, la expectativa de obediencia es proporcionalmente baja. La relación recíproca entre obediencia y desafío es una expresión de la densidad del ámbito o de la red en la que se desarrolla la acción. El tipo de dominación legítima puede entenderse en términos de coherencia y estabilidad de las redes, y el nivel de dominación depende de la coherencia de la red: cuando la coherencia es alta, esto es, cuando las rutas en su interior y los puntos de entrada a la red se encuentran estrictamente definidos, la expectativa de obediencia o dominación es alta y la capacidad de resistencia es proporcionalmente baja.¹³

El tipo ideal de dominación legítima tradicional presenta una red coherente y estable de parentescos y relaciones de lealtad que inculcan regímenes militares y de propiedad (feudalismo). La expectativa de obediencia probable es alta y la capacidad de resistencia es proporcionalmente baja. La dominación carismática, en cambio, se caracteriza por una red inestable y rudimentaria, donde la obediencia no es predecible y debe solicitarse y recompensarse repetidas veces. En el capítulo sobre la disciplina, Weber describe de manera eficaz la calidad, la intensidad y, por ende, la capacidad de resistencia de la red moderna de dominación racional legal que vio surgir en Europa a partir de un conjunto de revoluciones discretas, pero interconectadas, en los albores del periodo moderno. Entre ellas, podemos citar las revoluciones militares de los siglos XVI y XVII, con avances tecnológicos en materia de armas de fuego, partisanos, asedios y fortificaciones (véase Drake, 2002, quien presenta un importante estudio de estos avances); nuevas formas de organización jerárquica; la revolución religiosa de la Reforma, inseparable de la tecnología de la imprenta y de la difusión de obras impresas; la revolución administrativa del Estado moderno, con la creación de formas burocráticas de normas y sus correspondientes archivos; y la revolución industrial con la acumulación de capital, la concentración de la propiedad de los medios de producción y la institución de formas jerárquicas de

empresas productivas. En retrospectiva, las condiciones de posibilidad de todas estas revoluciones se presenta como una alianza entre violencia y tecnología, que apunta a la creación de redes con un alto grado de coherencia y estabilidad, expresado en una concentración orientada a la unificación o al monopolio. Weber define el Estado en términos del monopolio de la violencia; y el capital, como la concentración de riqueza y propiedad. La dominación es, entonces, el resultado de la inserción de sujetos en una red que tiende a la subsunción completa o la «jaula de hierro», pero sin extinguir por completo la capacidad de resistencia.

La dominación y la resistencia pueden entenderse como coeficientes de la estructura y densidad de una red o ámbito tecnológico. Una red facilita el movimiento a determinadas velocidades, por rutas específicas, en direcciones específicas, con puntos de entrada y de salida establecidos, y vínculos internos. Adopta una estructura de memoria en virtud de rutas pasadas y se establece una gama de pasajes futuros. La resistencia tiene lugar tanto en el interior como en contra de estas redes, y puede expresarse mediante la variación de la velocidad del paso a través de la prolongación, la aceleración y la estasis, o a través del *détournement* o cambio de dirección al desviarse de las rutas especificadas mediante entradas y salidas no autorizadas, mediante la simulación de una ubicación o incluso mediante la completa salida de la red. Estos movimientos en el contexto de una red evocan de inmediato Internet y la piratería, pero estos fenómenos deberían verse como parte de un fenómeno más amplio de resistencia que ocurre en el ámbito técnico o la red de dominación.

La tecnología como la organización de eventos mediante la disposición de energías adopta diversas formas y casi todas se aproximan a una red, ámbito o campo concreto. Una tecnología importante es la escritura que, con el archivo, se convierte en la condición de posibilidad para el desarrollo de otra red que es la ley.

En su forma monárquica, el rey ocupa el centro de estas redes, integrado en redes de fuerza militar, lealtad y posesión de propiedades. Las revoluciones interrelacionadas analizadas por Weber en el capítulo sobre la disciplina muestran una mayor extensión de las redes o los ámbitos que se suman a su

intensificación. El efecto de la unión de redes militares, económicas, políticas y religiosas supone un aumento de la probabilidad de obediencia, y la correspondiente reducción en la capacidad de resistencia y la probabilidad de desafío. En el campo de la gobernación, la tecnología de la norma, conocida como burocracia, se vincula a un territorio, a las personas que habitan ese territorio y a los acontecimientos que en él ocurren. La gobernación del tiempo y del espacio, y el aumento de la probabilidad de obediencia dependen, en última instancia, de la constante seguridad de un territorio por parte de la fuerza militar o la tecnología de la violencia. La gobernación burocrática presupone la seguridad violenta de su campo de operaciones, y la condición para un funcionamiento sin problemas es el reclamo del Estado moderno respecto de un monopolio de los medios de violencia. La resistencia rutinaria a la dominación burocrática puede convertirse rápidamente en un desafío de este monopolio. La seguridad de la norma por medio del ámbito técnico-militar o burocrático es una condición de posibilidad para la ampliación de las relaciones del mercado sobre la base de la propiedad privada que, a su vez, mejoran la infraestructura y proveen los recursos necesarios para gobernar y producir. Por tanto, podemos hablar de una red para el movimiento de la propiedad, ya sea de bienes (materias primas, productos elaborados) o de mano de obra (movimiento de poblaciones). Este movimiento se ve facilitado y regido por una red de transportes y comunicaciones compuesta por carreteras, carriles de tren, rutas aéreas, telégrafos, teléfonos, sistemas inalámbricos, tendidos eléctricos y satélites. El establecimiento y la ampliación de estas redes de movimiento y acumulación constituyen un momento traumático para la modernidad del siglo XIX, que dejó un ámbito tecnológico para el movimiento de bienes, poblaciones e información que sirvió como tecnología al gobierno, pero también como un escenario para la resistencia.

La red o el ámbito del gobierno burocrático y el movimiento de productos vivos y muertos se intensificaron con la revolución electromagnética del siglo XIX, liderada por el trabajo de James Clark Maxwell. La descripción del campo electromagnético desencadenó una revolución tecnológica que rápidamente condujo a la invención de medios de transmisión y recepción de energía e información. Un elemento clave de esta revolución fue la

transformación de la información en energía y su movimiento —o la transmisión por líneas telefónicas y telegráficas, radio y televisión— y la posterior retransformación en información. Todo ello posibilitó la creación de poderosas redes o ámbitos de comunicación que aún forman la base del Internet contemporáneo y que ofrecen un lugar cada vez más importante para la resistencia. Todas estas redes o ámbitos que se interrelacionan, pero que no necesariamente son compatibles, constituyen la ecología donde cada vez más se desarrolla la vida humana: las subjetividades médicas, políticas, educativas, culturales y religiosas son dominadas y resisten, viven o mueren en este ámbito.¹¹

La invención y la imposición de estas complejas redes interrelacionadas provocan conflictos y tendencias centrífugas y centrípetas, hacia la concentración y el monopolio y hacia la dispersión y la pluralidad, en otras palabras, de dominación y resistencia. La red de dominación también es una red de resistencia y el duelo clausewitziano aparece como el efecto superficial de las propiedades de una red o una colisión de redes. El coeficiente de dominación y resistencia viene determinado por la apertura y el cierre de dichas redes; también depende del grado de facilidad de acceso y movimiento en su interior, lo que hace que las redes se conviertan no solo en escenario de resistencia y dominación, sino también en un objeto frente al que hay que resistir o al que hay que dominar. La dominación mantiene lo máximo posible la consistencia y concentración de la red, además de controlar las velocidades a las que puede recorrerse, los puntos de entrada y salida, las direcciones que pueden seguirse, la acreditación de identidad y la garantía de posiciones. Esta consistencia se denomina vigilancia, control o seguridad. La resistencia implica el descubrimiento de velocidades, direcciones, rutas y lugares no autorizados dentro de estas redes o, en palabras de Clausewitz, la oposición de la vaporosa guerra de la guerrilla a los flujos concentrados y cuidadosamente dirigidos de la violencia imperial. Nos adentramos en el terreno de lo telúrico que Schmitt identificó como el ámbito del partisano; en el territorio en el cual la dominación pretende reducir la capacidad de resistencia y, a su vez, ser resistida. El mantener esas redes, rutas, teléfonos, radios, etc. en funcionamiento constante conforma una de las funciones de la resistencia que hace que se alíe con los movimientos democráticos

que persiguen el mismo objetivo y usan los mismos medios. Dicha resistencia también sirve, como lo planteó Foucault, para refinar y probar tanto la resiliencia de la dominación legítima como la capacidad de resistencia.

La resistencia digital

La red técnica para el movimiento de información, o Internet, se ha convertido en un emplazamiento crucial para la resistencia contemporánea. No obstante, desde sus comienzos ha tenido las dos caras propias del dios Jano, destacando tanto la capacidad de dominar como la capacidad de resistencia, una tensión que rápidamente tomó una dimensión global. La genealogía de Internet aclara esto al máximo al enmarcar su origen en la doctrina neoclausewitziana de crear una capacidad de resistencia capaz de sobrevivir a un primer ataque nuclear. Los estrategas de la Guerra Fría entendían su conflicto en términos del duelo clausewitziano y la materialización de la guerra absoluta. El surgimiento de una guerra de disuasión puso en primer plano la cuestión de la supervivencia de la capacidad de resistencia y con ello esta dimensión del pensamiento de Clausewitz. En el contexto de una guerra absoluta materializada gracias a las armas nucleares, se volvió fundamental garantizar la supervivencia de la capacidad de resistencia en caso de un primer ataque nuclear. Internet fue diseñada para sobrevivir a un primer ataque nuclear y, al hacer que el adversario conociese la supervivencia de la capacidad de resistencia, reduciría la posibilidad de ese primer ataque.

Los orígenes de Internet se remontan directamente a la preocupación neoclausewitziana por la preservación de la capacidad de resistencia. La matriz institucional de las primeras investigaciones y desarrollos de la red fue proporcionada por la investigación nuclear estratégica llevada a cabo en RAND Corporation, fundada en 1946 como un centro de estudios estratégico vinculado a la guerra nuclear y financiada en gran parte por la Fuerza Aérea de los Estados Unidos, y posteriormente por la Agencia de Investigación de Proyectos Avanzados (ARPA) del Departamento de Defensa de los Estados Unidos, fundada en 1958 en respuesta al lanzamiento del Sputnik por parte de la Unión Soviética.¹⁵ RAND Corporation fue un centro importante para la

aplicación de estrategias clausewitzianas al escenario de la guerra nuclear. Si bien este era un Clausewitz muy diferente al teórico de la resistencia del que se habla en este libro, el principio de la capacidad de resistencia se trasladó al escenario nuclear. Se transformó en un problema de supervivencia a un primer ataque nuclear y de preservación de la capacidad operativa para organizar una resistencia o «contraataque» nuclear.

La constitución de esta capacidad tuvo como centro la supervivencia de un sistema de «comando y control», y con ello un sistema de comunicaciones capaz de sobrevivir. El trabajo de Paul Baran en RAND desde 1959 abordaba precisamente este problema y proponía redes capaces de sobrevivir, en principio estaciones de radio AM y más adelante ordenadores conectados de forma digital. El trabajo de Baran era de dominio público para garantizar —en el espíritu clausewitziano de la disuasión— que el enemigo conociera y también imitara las condiciones técnicas de la supervivencia de la capacidad de resistencia. Si bien surgían directamente de un contexto neoclausewitziano, las ideas de Baran se unieron más tarde a los intentos de la ARPA de maximizar el uso que los investigadores hacían del ordenador mediante el tiempo compartido de forma remota. La capacidad de resistencia a un ataque nuclear que se buscaba en una red capaz de sobrevivir se desarrolló posteriormente en direcciones que superaron por mucho el contexto original de supervivencia de un primer ataque nuclear.

Las condiciones de la posibilidad para la supervivencia de la capacidad de resistencia bajo un ataque nuclear eran francamente paradójicas. La preservación de una centralizada y jerárquica estructura de comando, capaz de ordenar un contraataque nuclear («resistencia» en este escenario), requería la creación de una red de comunicaciones descentralizada y no jerárquica, que no fuera vulnerable al ataque. La paradoja continuó y continúa incidiendo en el carácter de la capacidad de resistencia que define a la red. De muchas formas, repite el dilema de Clausewitz en cuanto a la resistencia: la forma más eficaz de resistencia frente a un enemigo sólido/estático, o líquido/móvil, era la forma vaporosa y no jerárquica de la guerra de guerrilla, pero él y sus contemporáneos eran conscientes de que esta forma de resistencia podría rápidamente escapar al control del ejército normal y minar la

jerarquía que precisamente se pretendía defender. Un fenómeno análogo incidió en las primeras etapas de la red, con el surgimiento de una tensión entre los nodulos dispersos y el libre tráfico entre ellos, necesaria para sostener la capacidad nuclear de resistencia y la restricción y el ocultamiento requeridos por la estructura militar para materializar la demanda de los Estados de un monopolio de violencia.

La tensión que existe entre el ámbito jerárquico (ya sea político o comercial) y el público en general caracteriza la historia de la red y posteriormente de la web. Al encarnar la capacidad de resistencia frente a un ataque nuclear, la red y más tarde la web se convirtieron también en un lugar de resistencia. Un primer abordaje de esas luchas involucró la diseminación de la red y del número de nodulos de acceso permitido. A la red prototípica de los paquetes de comunicación de ARPANET de información digital entre nodulos a través de un subsistema de ordenadores que intercambiaban mensajes a través de la conexión de líneas telefónicas, a finales de la década de 1960 se sumó la transmisión radial y, posteriormente, la transmisión vía satélite. Estos sistemas, desarrollados bajo los auspicios militares y académicos, se vincularon a otras redes nacionales e internacionales. En cuanto a las comunicaciones militares —el núcleo de la capacidad de resistencia frente a un ataque nuclear—, ARPANET debía tener una fiabilidad garantizada; esta fiabilidad debía probarse en repetidas ocasiones y maximizarse. La posibilidad de que el sistema se sature y colapse (lo que, obviamente, resultaría inconveniente en el contexto de una respuesta a un primer ataque nuclear) requería que la red se extendiera y que su tráfico se dispusiera de tal modo que se minimizara la probabilidad de saturación. La solución más obvia era ampliar la red mediante su conexión con otras —una «interred»— y delegar la transmisión y recepción de mensajes a los servidores host (Naughton 2000, 157-9). El nuevo sistema ideado por V. G. Cerf y R. B. Kahn incluía la transmisión de datagramas que podían trasladarse entre las distintas redes, pero sin diferenciar el contenido. El nuevo sistema fue probado en una simulación de «entorno de campo de batalla móvil», en gran parte porque «el Departamento de Defensa pagaba por ello» (Cerf, citado en Naughton, 164), y conectaba ordenadores ubicados en los Estados Unidos, Noruega y el Reino Unido a través de radio, por satélite y

vía telefónica. La difusión y devolución intrínseca a Internet fue posible gracias a un protocolo de control de transmisiones que especificaba el datagrama y el protocolo de Internet que identificaba a cada ordenador. Mientras que los primeros eran neutrales en cuanto al contenido, los segundos atestiguaron la descentralización de Internet como parte de una estrategia deliberada para garantizar la supervivencia de la capacidad de resistencia en el contexto de una escalada nuclear o de la materialización de la guerra absoluta.

Internet ofrecía una solución al problema militar de la fiabilidad y, por tanto, la previsibilidad de la capacidad de resistencia de la red, pero de un modo que requería la descentralización de la red. Esta «vaporización» de la capacidad de resistencia o la creación de una red de guerrilla virtual intrínseca a la arquitectura de Internet desencadenaba otras consecuencias. El principio de basar la red en ordenadores individuales con sistemas operativos que se ajustaban a los protocolos de Internet permitió la creación de redes no oficiales, como la Usenet de baja tecnología. El lanzamiento de Usenet en 1980 anticipó lo que luego serían las «redes sociales», puesto que se orientaba a la comunicación, el debate y los grupos de noticias cuyo contenido no estaba sujeto a ningún tipo de control central. Planteaba la posibilidad de un foro democrático que —acompañado de otros avances, como las interfaces gráficas que facilitaban el ingreso a la red y la World Wide Web, que ampliaba el acceso a archivos guardados—, se creía que apuntaba a la materialización de una nueva democracia digital.

La capacidad de resistencia frente al desafío extremo que supone la guerra absoluta requería una red que maximizara la cantidad de puntos de entrada y salida, nodos, rutas y la velocidad de pasaje o que, en otras palabras, maximizara asimismo la capacidad de autorresistencia. Desde su nacimiento como una red de comunicaciones que garantizaría la supervivencia de la capacidad de resistencia frente a un primer ataque nuclear y, por consiguiente, un elemento esencial en la estrategia de disuasión nuclear, la red, y posteriormente la web, se convirtieron en un medio descentralizado de comunicación y acceso a la memoria que constituirían un emplazamiento de resistencia en sí mismo. La resistencia dentro de la red o la web puede entenderse ampliamente en términos de

oposición a las tendencias jerárquicas que surgen de la lógica política y comercial que se infiltran en su gramática militar descentralizada. La intersección, pero también las interferencias de la web con y por las redes del gobierno y el mercado, genera tensiones que se manifiestan en intentos de censurar o controlar políticamente la web y en la proliferación de filtros que reducen el acceso en pro de un consumo racionalizado.

Las tensiones se manifiestan en las dos estrategias de resistencia que se persiguen en Internet: la resistencia profunda, que se desarrolla en el terreno del archivo, y la resistencia superficial, que aprovecha la proliferación de nodulos para multiplicar los vínculos transversales. La primera se da en el ámbito del acceso a los archivos o las concentraciones de información, mediante la piratería informática y la interrupción o revelación de información secreta almacenada y encriptada, como en el caso de WikiLeaks. Estos esfuerzos desvían los recursos de encriptación usados para la dominación con el propósito de desencriptar y revelar la información secreta. La otra posibilidad de resistencia no apunta directamente a archivos políticos o comerciales, sino que, al maximizar la cantidad de vínculos que existen entre los nodulos, aumenta la comunicación, lo que hace que sea más difícil garantizar el control político de la difusión y el debate de la información. Este aspecto desempeña un importante papel en la deslegitimación de la dominación al someterla al escrutinio y los comentarios desde diversas perspectivas, posiblemente refutando la tendencia hacia la monopolización de la información, la riqueza, el poder y, en última instancia, la violencia, esencial para una dominación legal racional o incluso total.¹⁶

La concentración de poder y riqueza se ha convertido en el objeto de la resistencia contemporánea, ya sea en el eslogan de Génova «Ustedes son 8, nosotros seis mil millones» o en el «Somos el 99 %» del movimiento Occupy. Se trata de reclamos de deslegitimación radical, clásicos gestos de resistencia, pero no necesariamente revolucionarios. Si bien esta deslegitimación de la dominación o del desafío se habilita en Internet, también se ve amenazada en Internet. En *The Revolution will be Digitised: Despatches from the Information War* (2011), Heather Brooke ve muy claro que «disponemos de la tecnología suficiente para construir un nuevo

tipo de democracia, pero también podríamos crear un nuevo tipo de totalitarismo» (Brooke, XI). Ese «también» traiciona un optimismo que le permite imaginar que Internet posibilitará «el primer alzamiento global de los pueblos del mundo», la creación de la «primera democracia global» e incluso «el próximo salto de la evolución... de una especie dividida a una especie unida» (Brooke, 238). Su principal interlocutor, Julien Assange, es menos optimista respecto del «también» y en su lugar ve en Internet una constante erosión de la libertad; existe la posibilidad de que se genere una revolución democrática digital, pero ciertamente no es igual al surgimiento más probable de un «nuevo tipo de totalitarismo» o dominación total. Si bien aún existe la posibilidad de resistencia, la revolución se hace cada vez más improbable. Assange ve que esta «erosión» —quizás un término demasiado neutral para la reafirmación de la dominación y el esfuerzo de comprometer la capacidad digital de resistencia— se produce principalmente en el ámbito del control político, con una reafirmación del monopolio político sobre el movimiento de información. En cambio, Elie Parker y el inventor de la World Wide Web, Tim Berners-Lee, ven la restricción de la red en términos de una combinación de control político y corporativo.¹⁷ En ambos casos, la reafirmación de la dominación legítima corresponde a una disminución de la capacidad de resistencia, una tensión intrínseca como la que hemos visto en la propia arquitectura de la web y la red. La reciente política de resistencia ha perseguido una estrategia de deslegitimación que es, al mismo tiempo, una política del aumento de la capacidad de resistencia. Este hecho fue explícitamente declarado como objetivo político en la influyente obra de Sharp y Jenkins, *Anti-Coup* (2003), en la que se describe una estrategia de resistencia no violenta que apunta a deslegitimizar a un gobierno tiránico mediante técnicas para que el gobierno no pueda funcionar y con el aumento de la capacidad de resistencia a largo plazo por medio de huelgas, manifestaciones públicas, difusión de información y sabotaje. Internet puede contribuir a ello de diversas maneras, pero a su vez está sujeta a la misma relación de dominación y desafío a la que debe hacer frente. En *Ocupar Wall Street* (2012) de Noam Chomsky, el desafío o la oposición a la dominación resulta clave para el movimiento: «La concentración de riqueza provoca concentración de poder político. Y la concentración de poder político da paso a una legislación que incrementa y

acelera el ciclo» (Chomsky 2012, 28), pero se omite por completo el papel que juega Internet en la movilización, la conexión (y la infiltración) del movimiento Occupy. Para Chomsky, «no hay nada que impida toda clase de acciones, desde la educación y la organización de la acción política a las manifestaciones. Es posible cualquier tipo de resistencia, la misma que se ha ejercido en el pasado» (Chomsky, 92). Al repertorio de resistencias intentadas y probadas —entre ellas, la resistencia industrial, el movimiento por los derechos civiles, el movimiento por las mujeres, la resistencia anticolonial y las resistencias sexuales— hoy se suma la resistencia digital, y juntas conforman una capacidad de resistencia con su propia historia y su propio destino. La nueva resistencia puede catalizar las resistencias existentes y aumentar su capacidad global, pero no hay que olvidar que enfrenta su propia lucha interna entre dominación y desafío que, a su vez, requiere el apoyo de la circunscripción más amplia de resistencia.

La resistencia contemporánea, incluso en sus manifestaciones más sofisticadas desde el punto de vista tecnológico, no constituye una excepción a las reglas que rigen la política de la resistencia.

Se encuentra inmersa en una deslegitimación desafiante de dominación existente y potencial, pero sin ninguna perspectiva de un resultado final en la forma de una solución o un resultado revolucionario o reformista. La dominación y el desafío, como elementos recíprocos, se enfrentan en una lucha perpetua en la cual la resistencia nunca puede detenerse, sino que debe adoptar una postura renovada frente a una contrarresistencia reforzada. La política de resistencia carece de ilusión y propósito, puede reclamar una duración o una vida para su búsqueda de justicia y requiere de constante coraje, fortaleza y prudencia. Acompaña la aventura moderna de la libertad y posibilidad, pero dentro de sus márgenes ambivalentes y ambiguos.

No obstante, la vida del desafío no es negativa, no es solo la reacción a las tretas de un esfuerzo eternamente renovado por la dominación y anidado dentro de la propia libertad, sino que tiene sus propias necesidades, sus propias afirmaciones y su propio placer.

EPÍLOGO: FUERA DE LA LEY

Solamente la resistencia puede destruir las presiones que
dan pie al suicidio reaccionario.

Huey P. Newton

La parábola de Kafka *Ante la ley*, escrita poco después del estallido de la Primera Guerra Mundial, supone, entre otras muchas cosas, una meditación ejemplar sobre el éxito y el fracaso de la resistencia. Publicada por primera vez en la revista *Selbstwehr* (Autodefensa) después del fiasco del desmoronamiento de la solidaridad entre la comunidad judía de Praga y los refugiados judíos galitzios «campesinos», volvió a publicarse en la colección *Un médico rural* de 1917. Puede considerarse como a medio camino entre una historia que relata la ocupación militar de la «patria» en la que se lamenta la ausencia de cualquier capacidad de resistencia por parte de los invasores («El viejo manuscrito») y un cuento sobre la inútil conspiración de los chacales contra los árabes («Chacales y árabes»). Aparece de nuevo como el objeto de un comentario del sermón que marca el fin de la resistencia de Josef K. al procesamiento y el preludio de su ejecución «como a un perro». Considerada una parábola de la resistencia y la contrarresistencia, *Ante la Ley* no solo instruye sobre cómo resistir sino también sobre cómo ser resistido. La resistencia del guardián a la incursión del campesino triunfa, si bien la del campesino contra el guardián fracasa y su comprometida capacidad sucumbe a la muerte.

El escenario inicial de *Ante la Ley* se asemeja formalmente a la escena de desafío descrita por Lapoujade y Sartre. En consonancia con la etimología de la palabra «resistencia» en *stare* (estar de pie), Kafka comienza diciendo que «Ante la Ley hay [o está situado, *steht* en alemán] un guardián». Este guardián opone resistencia para entrar a la Ley, y con esta capacidad detiene el movimiento del campesino. En las dos primeras líneas nos encontramos en la misma peculiar situación espacio-temporal que la de la policía y los protestantes evocada por Sartre y analizada por Clausewitz desde el punto de vista del duelo. El guardián opone resistencia a la iniciativa del campesino y ambos se ven entonces inmersos en el

predicamento descrito por Clausewitz como guerra. El campesino es un pobre estratega, cuyo primer error táctico reside en concederle la iniciativa al guardián al rogarle que le permita entrar, encontrándose así con un rechazo que inteligentemente invita a la precaución frente a una escalada de la hostilidad. La hostilidad entre el guardián y el campesino, quienes se encuentran ahora en formación de duelo clásicamente clausewitziano, se apacigua por el gesto reformista que el guardián hace al negar la entrada en ese momento y dejar abierta, no obstante, la posibilidad de un acceso posterior a la Ley.

La modalidad de tal posibilidad no es coherente con la subjetividad resistente; los sujetos resistentes no son libres, deben vivir en la realidad; sin embargo, el campesino permite que le desvíen hacia el ámbito de lo posible. El hombre reflexiona sobre la respuesta del guardián, y concediéndole aún más iniciativa, pregunta si «podrá entrar más tarde» y si la posibilidad que se le ha ofrecido se materializará en algún momento y, en ese caso, cuándo será. El guardián consolida el desvío del campesino hacia el ámbito de la posibilidad, repitiéndole que «es posible», lo que constituye una prueba adicional de la capacidad de resistencia del campesino, en esta ocasión con el amago de hacerse a un lado como si le concediese la iniciativa y retase al campesino a entrar. Al fracasar en sus movimientos, el campesino confirma la creciente dominación del guardián, que no es sino el punto opuesto a su decreciente desafío. El guardián aumenta entonces su dominación mediante una apelación al terror, describiendo una jerarquía de guardianes unidos en su hostilidad frente al campesino en la cual él ocupa el último y más débil lugar. Este gesto de disuasión o el destello de una posibilidad de guerra absoluta frente a un adversario dispuesto a la escalada, lo que le espera si trata de seguir adelante, confirma al campesino el sentido de solitaria inutilidad de su resistencia. El guardián entabla así una guerra de resistencia prolongada contra la capacidad de resistencia debilitada del campesino. Con terror, el campesino decide esperar mientras su capacidad de resistencia se debilita lentamente. Se le ofrece entonces un banquillo y pasa de estar situado frente a la Ley y a su enemigo a sentarse junto a él; deja de estar a la altura de su adversario, para estar por debajo de este y subordinado a él. El campesino «observa ininterrumpidamente al guardián» hasta que al final se rinde y

todos sus intentos por recobrar la iniciativa —interrogatorios, sobornos, observación— se revelan como respuestas reactivas a la garantizada iniciativa del guardián.

La última visión estratégica del campesino surge solamente cuando su capacidad de resistencia está a punto de agotarse, es decir, demasiado tarde. Marca el último destello de la realidad de la resistencia, un haz de luz en la creciente oscuridad, no de la Ley, sino del predicamento compartido de resistir. No puede ser el único resistente, «todos buscan la Ley», todos avanzan hacia la entrada. Y aun así hasta ahora nadie ha llegado a esta puerta. Es la comprensión in extremis de que su resistencia se ha desviado al ser individualizada, que en realidad existen muchos otros resistentes, cada uno posiblemente más poderoso que el anterior, entre los cuales quizá él sea el más humilde, y que todos juntos podrían enfrentarse a todos los guardianes. En lugar de retirarse al *ressentiment* y de asumir la atormentada postura de aquel que cumple atentamente y responde a las iniciativas de su perseguidor, debería haber buscado la solidaridad de los otros resistentes, debería haber alineado su propia capacidad de resistencia individual con una compartida. Debería haberse preguntado previamente por la ubicación de los otros resistentes, haberse cuestionado si solamente lo habían desviado a él o si también se había desviado al resto hacia esta puerta de la posibilidad. Debería haberles buscado a ellos en lugar de a la Ley. Cabe preguntarse si tuvo alguna forma de buscar a los otros y comunicarse con ellos. Puede que ellos se encontrasen también detenidos en un declive obnubilado ante sus propios guardianes y puertas de posibilidad. Juntos podrían haberse dado cuenta de que no merecía la pena atravesar esas puertas y, en consecuencia, haber continuado con sus movimientos y vidas ajenas a la Ley. En este escenario de resistencia, la iniciativa siempre estuvo del lado del guardián: la resistencia del campesino fracasa, tal entrada solo estaba destinada a que el campesino fracasara en su intento por atravesarla, y su derrota, justamente lo opuesto a la victoria del guardián, se sella con el cierre de la puerta.

Atenas, julio de 2013

NOTAS

Introducción

1 Citado en Matthew Cobb, The Resistance: The French Fight against the Nazis, Simon and Schuster, Londres, 2009, p.159.

2 Judith Butler en Vida precaria: El poder del duelo y la violencia (2004) reflexiona sobre las implicaciones de la teoría y la práctica de la resistencia ante la disolución del modelo jurídico y sobre la elaboración de unos «poderes extrajurídicos» ostentados en los tribunales y los campos de detención, una indagación con unas implicaciones muy diferentes a aquellas que sostenía el modelo estratégico propuesto por Foucault.

3 Uno de los pocos intentos por elaborar una «teoría de la resistencia», el texto de Rolf Schroers Der Partisan: Ein Beitrag zur politischen Anthropologie, insiste acertadamente en que la resistencia pertenece a una «categoría distinta a la de la revolución» (Schroers, 18), si bien infravalora tanto la habilidad que aquella presenta para integrarse en otras expresiones del poder político como para persistir durante periodos de tiempo prolongados.

4 El teórico más importante sobre resistencia rutinaria y cotidiana es James C. Scott, cuya etnografía de Malasia revela una resistencia invisible:

«La resistencia que he descubierto no se relaciona con ningún otro gran movimiento político, ni con ideologías o episodios revolucionarios, si bien es obvio que enfrentamientos de tal naturaleza han venido sucediéndose prácticamente en cada pueblo de esta región; dichas manifestaciones de resistencia son las estrategias diarias, continuadas y casi permanentes de las clases rurales subordinadas que se hallan bajo unas condiciones precarias... Ellos representan la firme piedra angular sobre la que se asientan otras formas de resistencia, y probablemente persistirán incluso cuando estas últimas manifestaciones emergentes fracasen o provoquen una nueva situación de desigualdad». (Scott, 1985, 273). Esta piedra angular de la resistencia, que Vernant describiría como «ingeniosa» mientras que Scott la calificaría de estrategias «brechtianas» o «schweykianas», se compone de acciones tales como

el arrastre de pies, el disimulo, el falso cumplimiento, el hurto, la ignorancia fingida, las calumnias, los incendios provocados y el sabotaje, entre otras. » (Scott, 1985, 29). Véase también una reflexión sobre el «carnaval» de la resistencia en Scott 1990, 172-182.

5 Para un ejemplo de lo carnavalesco dentro del contexto inusual del movimiento de guerrilla urbana alemana de finales de la década de 1960, véase la memoria de Bommi Bauman del Movimiento 2 de junio, una experiencia citada en recientes llamamientos a la resistencia, Wie alles Anfing (1975).

6 Vernant fue un líder carismático dentro de la Resistencia del sur y, por tanto, fue honrado por el estado francés, que le nombró Compagnon de la Libération. Publicó unas breves memorias de su experiencia con la Resistencia, Un temps insoumis hacia el final de su vida, incluida en su colección La Traversée des frontières de 2004.

Capítulo 1: Resistencia consciente

1 Para una panorámica sobre la evolución de la teoría clausewitziana sobre la guerra de guerrillas, véase Hahlweg, 1986.

2 El propio título que Goya asignó a su colección de grabados fue más específico: Fatales consecuencias de la sangrienta guerra en España con Bonaparte y otros caprichos enfáticos.

3 Prácticamente de forma simultánea, los resistentes Raymond Aron (1976 y 2005) y Carl Schmitt (1980) descubrieron que Clausewitz era, por encima de todo, un pensador de la guerra de resistencia; y ambos lo hicieron a través de las reflexiones sobre el legado de Clausewitz en la tradición marxista, y más concretamente en la versión maoísta de la guerra popular.

4 La definición completa dice: «La guerra no es más que un duelo en una escala más amplia. Si concibiéramos como una unidad el incontable número de duelos del que se compone una guerra, deberíamos hacerlo asumiendo que nosotros somos dos luchadores. Cada uno lucha y utiliza la fuerza física para

obligar al contrario a someterse a su voluntad: cada uno se esfuerza por derribar al adversario, y así incapacitarle para que no resista más». Con ello, se amplía el modelo de hostilidad bipolar pura durante el duelo de todos los conflictos, y sitúa en primer plano la noción kantiana de capacidad o Fähigkeit.

5 El ejemplo más llamativo de la aplicación de las lecciones clausewitzianas a la guerra de resistencia se refleja en la resistencia polaca a Tsarist, primero, y subsecuentemente a la invasión nacionalsocialista, clave para la preservación y mejora de la capacidad de resistencia nacional, tanto presente como futura.

6 Paul Virilio es uno de los pocos que enfatiza la distancia que existe entre Hegel y Clausewitz, y propone una teoría neoclausewitziana de modernidad. Por desgracia, su visión del apocalipsis militar propuesta en Velocidad y política no da debida cuenta a la dimensión de resistencia ofrecida por Clausewitz y, como consecuencia, la segunda parte de su Defensa popular y luchas ecológicas (1990) se consagra a la «resistencia revolucionaria», quedando algo abstracta e incluso sentimentalmente nostálgica.

7 Mientras que Clausewitz piensa de manera sistemática en términos de oposición, deja poco espacio para cualquier resolución. De hecho, las proposiciones iniciales del primer capítulo de De la guerra teorizan sobre la completa aniquilación de un polo de lo que sería una oposición dialéctica. Este aspecto, además de su hostilidad hacia Napoleón, le distingue de Hegel que, por contraste, muestra una gran admiración por el «espíritu del mundo a lomos de un caballo» (una figura que encarna la historia del mundo y que se convertirá más adelante en pieza clave para la influyente interpretación que Kojève hace de la obra de Hegel durante la década de 1930).

8 Paret describe la lógica compositiva de De la guerra con una precisión característica: «A lo largo de los ocho libros y 128 capítulos y secciones que componen De la guerra, se presentan, desarrollan, comparan y relacionan docenas de temas de

mayor o menor importancia. Los argumentos se repiten y se ponen a prueba en diferentes contextos; dos o más tesis se abordan de manera interrelacionada; una idea que se ha definido con una gran claridad parcial, se transforma algunos capítulos después para arrojar una nueva dimensión y fundirse con otras proposiciones y observaciones» (Paret, 2007, 365). Se trata de jazz cuando se ubica dentro de la sinfonía hegeliana, de una serie de escaramuzas más que de una campaña lineal organizada.

9 En este punto, la traducción de Paret y Howard es más una glosa que una traducción, si bien se trata de una glosa muy buena: la Política pasa a ser las «condiciones políticas» y la Energía, «un grado de energía».

10 Clausewitz se acerca por primera vez a la problemática de teorizar sobre la resistencia a través de sus clases, en la Academia Militar de Berlín, sobre la doctrina militar establecida de *petit guerre*, o el añadido irregular al conflicto bélico oficial, y las características peculiares de las guerras de montaña.

11 El cuadro *El coloso*, también conocido como *El gigante*, complementa a la obra *Los desastres de la guerra*, si bien Todorov insiste, en su interpretación de Goya, que es difícil discernir si dicha pintura representa al pueblo español, a Napoleón, al dios de la guerra o a todos a la vez (Todorov 2011, 169). Saturno devorando a un hijo puede entenderse también como una alegoría en la que la realidad engulle a la posibilidad.

12 Algunos de los fotógrafos que surgieron de la resistencia cretense durante la Segunda Guerra Mundial recogieron un asombroso parecido entre algunos de los desastres. Véase Kokonas, 2004.

13 Jake y Dinos Chapman, *Like a Dog Returns to its Vomit* (cat.), White Cube, 2005, 35.

14 La interpretación que realiza Todorov de la desorientación espacial y temporal de la imagen deja entrever una ruptura de

la distinción entre población civil y militar: «¿Es el resultado de un cañonazo lo que ha destruido la casa?... No solo los seres humanos han sido masacrados, sino también el lugar donde vivían, el lugar donde el pintor y los espectadores de su obra vivían» (Todorov 2011, 155).

15 Véase la introducción de Goya Penseur para entender la perspectiva de Todorov sobre el intento que realizó Goya de pensar a través de la pintura, sobre su «revolución pictórica» que le llevó a representar la nueva imaginaria provocada por la resistencia frente a Napoleón. La cuestión sobre si los grabados corresponden a testimonios reales no se resuelve a partir de los pocos bocetos que han sobrevivido. Parece que se trata de estudios concretos sobre los contrastes de luz y sombra de los grabados, con posibles excepciones tales como el boceto del grabado 11 (Lecaldano, 31). Los esbozos del grabado 7 resultan especialmente interesantes a este respecto, dado que parecen alejarse de un trazado muy rápido hacia un boceto de grabado más compacto. En todo caso, se trata de uno de los pocos grabados que reflejan un hecho histórico concreto (un episodio de la batalla de Zaragoza) que difícilmente Goya pudo haber presenciado (Lecaldano, 23).

16 Este texto resultó de especial importancia para la interpretación que realizó Schmitt de Clausewitz, así como para su revisión de El concepto de lo político con vista a una teoría del partisano mundial.

17 Aron recoge la admiración de Clausewitz por los españoles de 1809, quienes acorralaron a la mitad del ejército napoleónico con su guerra de guerrillas (1976a, 54). El propio Clausewitz declaró: «Así es en España. Los franceses tienen a la mitad de sus tropas en España, aproximadamente unos 300 000 hombres... Mientras que ellos enfrentan sus principales batallas contra Wellington con entre 40 000 y 50 000 hombres: el resto se emplea en mantener alejadas a las tropas insurrectas y en prevenir la unificación de las fuerzas revolucionarias» (Clausewitz, 1966, 732). Paret menciona la posibilidad de su alistamiento junto a los británicos para luchar en España en 1809, al mismo tiempo que empezó a

estudiar «la posibilidad de levantamientos populares por toda Alemania como muestra de apoyo al ejército austriaco» (Paret, 2007, 144). Estos estudios incluyen artículos sobre la guerra española y la guerra de la Vanda.

18 Las diferencias entre las guerras de los regímenes ancien y revolucionario se describen con elegancia en la obra de Howard (2002, 15-19).

19 La comprensión de una guerra de guerrillas resistente en términos de evaporación alimentó la teoría y la práctica de T. E. Lawrence sobre la resistencia armada durante la «Revuelta Árabe». Su obra «Guerrilla» (1929) moviliza la teoría de violencia vaporosa y condensada de Clausewitz, confrontándola con las formas sólida y líquida: en lugar de considerar a los árabes como un ejército regular, podemos «plantear que fueron una influencia, algo invulnerable, intangible, sin frente ni dorso, que se dispersa como un gas.

Los ejércitos eran como las plantas, un todo inmóvil, firmemente enraizado, y alimentado a través de largos tallos hasta la copa. Los árabes podían ser un gas, flotando allí donde se hallaban» (Lawrence, 20). Lawrence fue uno de los primeros en darse cuenta de que De la guerra no se trataba de una apología de la guerra líquida napoleónica contra los ejércitos sólidos y masificados del ancien régime, sino de una teoría sobre la resistencia vaporosa de la guerra de guerrillas contra las innovaciones napoleónicas en cuanto al movimiento, la batalla y el desgaste de la vida. La guerrilla no estaba sujeta a una disciplina jerárquica, pero presentaba una violencia caracterizada por la innovación, la imprevisibilidad, su evitación de la batalla, así como una preferencia por el sabotaje de la infraestructura militar y la preservación de la vida: «La muerte de un puente o una vía férrea turcos, o de cualquier máquina o cañón o carga de explosivos, nos era más provechosa que la muerte de un turco. En el ejército árabe, en cambio, andábamos escasos por el momento tanto de hombres como de materiales. Los gobiernos ven a los hombres sólo en cuanto a masa; pero nuestros hombres, al ser irregulares, no eran tanto formación como individuos; la muerte de un individuo, como una piedra arrojada al agua: cada una de ellas solo hace un pequeño agujero, puede no producir más que un

agujero momentáneo, sin embargo, a partir de él se expandían ondas concéntricas de pesar» (Lawrence, 22-4).

20 La metáfora de la luz y la condensación se retoma en la evocación de Nietzsche del «superhombre» en el prólogo de Así habló Zaratustra, uno de los muchos puntos en común entre los dos pensadores.

21 En su ensayo La vergüenza y la gloria: T. E. Lawrence, Deleuze nos presenta una perspectiva en la que se abandona la relación entre el aturdimiento de los sentidos y la vaporosa revuelta árabe, para finalizar el ensayo con una evocación de Lawrence como el Jean Moulin de Arabia: «El propio Lawrence contribuye a que transformen sus insignificantes propósitos en una guerra de resistencia y liberación, aunque se fracase a causa de la traición...» (Deleuze, 125).

22 La guerra de agotamiento propició el debate entre los lectores de Clausewitz, asociado al historiador Hans Delbruck y su evaluación de los logros de Federico el Grande, citado por Clausewitz en I, 2, como anticipo de la conducta de una guerra de resistencia. Las opciones que se presentan para socavar las fuerzas materiales y morales del enemigo son básicamente terroristas, destinadas a menoscabar la voluntad del enemigo. Los asuntos que tratan en este debate son claramente descritos por Aron en el capítulo III y la nota

xx

de Pensar la guerra I, pero de manera aislada respecto a las reflexiones de Clausewitz sobre la guerra popular y la guerra de resistencia prolongada.

23 Tal y como se proclama al principio del manifiesto comunista: «La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases».

24 Lars T. Lib discierne de la dimensión evangélica de la ideología socialdemócrata de Kautsky en sus comentarios sobre el programa de Erfurt, que persiste en la visión leninista de

partido de ¿Qué hacer? Sin embargo, él lo aborda como una metáfora puramente inofensiva, mientras que para Nietzsche atestiguaba la continuidad del cristianismo y del socialismo. La dimensión evangélica de la socialdemocracia se confirma de manera enfática en el último trabajo de Kautsky, *El cristianismo, sus orígenes y fundamentos*; Negri también evoca una teología de resistencia cristiana en la cita de San Francisco en el primer volumen de la trilogía *Imperio*. Una fascinante revisión de esta dimensión de pensamiento radical fue la llevada a cabo por Huey Newton en su empleo de las notas de Nietzsche sobre la expansión del cristianismo en *La genealogía de la moral*, que le permite formular las tácticas del Partido de los Panteras Negras, una interpretación anticipada por Martin Luther King Jr. Véase Newton, 2009, p. 175.

25 Los escritos de Engels sobre la guerra en Francia se deslucieron por la popularidad de los discursos de Marx sobre la comuna. En cualquier caso, sus trabajos para el periódico *Pall Mall Gazette*, especialmente *The Fighting in France* del 11 de noviembre de 1870, está en deuda con la teoría de la guerra de guerrillas de Clausewitz: «Durante las últimas seis semanas, el carácter de la guerra ha sufrido un cambio notable. Los ejércitos regulares de Francia han desaparecido; la lucha se lleva a cabo por reclutas cuya inexperiencia les deja en desventaja» (Marx y Engels, 1986, 163-4). El artículo busca el origen de este modelo de conflicto armado en la guerra de Independencia de los Estados Unidos a través de la guerra peninsular y las guerras de independencia en Italia y Hungría, al mismo tiempo que la describe como una «resistencia popular» que ocupó el lugar de un ejército regular «incapaz de resistir» (Marx y Engels, 1986, 165). El artículo concluye con un llamamiento al ejército prusiano en Francia para que respete la «legitimidad» de este tipo de guerra, concretamente en el caso del renovado ejército prusiano que en sí mismo «supuso un intento de organizar la resistencia popular frente al enemigo, al menos en la medida de lo posible bajo una monarquía absoluta» (Marx y Engels 1983, 166).

26 Karl Marx y V. I. Lenin, *La guerra civil en Francia: La comuna de París*, p. 123.

27 La quema de París es comparable a los actos que «los cristianos perpetraron sobre las obras de arte de incalculable valor de la antigüedad pagana» (Marx 1974, 229).

28 Este hecho se confirma en la rara cita de Clausewitz que se encuentra en una secuencia de notas sobre el terror y la crueldad asociadas a la preparación de Así habló Zaratustra del verano y otoño de 1883: «“die Irrthümer, die aus Gutmüthigkeit entstehen, sind in gefährlichen Dingen die schlimmsten” Clausewitz» (Nietzsche, 1977, 512). Mi agradecimiento a Keith Ansell Pearson por mencionarme la presente cita.

29 En el prefacio de una edición posterior publicada el 18 de marzo de 1891, Engels suaviza la materialización del pensamiento de Marx sobre la gubernamentalidad no estatal mediante la distinción entre el «Estado nuevo y democrático» inmediato de la Comuna y el modelo político de una generación del futuro que «pueda deshacerse de todo este trasto viejo del Estado» (2008, 20-I).

30 El paralelismo entre las guerras civiles de América y Francia se sostiene a lo largo de los siguientes textos: La rebeldía de los dueños de esclavos en Burdeos (Marx, 1974, 201); El primer intento de conspiración por parte de los dueños de esclavos... (Marx, 2008, 69); La civilización y la justicia del orden burgués aflora bajo su luz insultante allá donde los esclavos y los lacayos de ese orden se levanten contra sus amos (Marx, 1974, 226). Para leer una reflexión de Marx sobre la guerra civil americana, véase Blackburn, 2011. La comparación de las dos guerras civiles de la era moderna durante el tercer discurso se asienta a partir de las referencias a Tácito y los precedentes en la historia romana.

31 Para Nietzsche y la socialdemocracia alemana, véase Hinton Thomas (1983); para los bolcheviques, véase Glatzer Rosenthal (2002).

32 Según el ensayo clásico de Hahlweg, Lenin y Clausewitz (Dill, 629).

33 La interpretación que Negri hace de Lenin supone un testimonio de importancia para los inicios de un pensamiento político que, junto con la trilogía Imperio, se convierte en un punto de referencia clave para todos los debates recientes sobre la resistencia a la globalización.

No obstante, pone de manifiesto los problemas relativos a la teoría sobre la resistencia, ya evidentes en la década de 1970. La ausencia de una teoría explícita sobre la resistencia resulta tan llamativa en la obra de Negri de los años 70 como en las obras de otros teóricos de

la autonomía de los trabajadores, como Mario Tronti, a pesar de que

de forma implícita organiza la dirección y las tensiones que se derivan de la teoría de la autonomía. En el caso de Tronti, la distinción clausewitziana entre táctica y estrategia se vuelve constitutiva y se relacionaba con una comprensión afirmativa, pero implícita, de la resistencia de la clase trabajadora. Ya en su programático artículo Lenin en Inglaterra, el capital y el Estado capitalista se entienden como reacciones a la iniciativa de resistencia de la clase trabajadora. Para Negri, solo en la obra de 1977 Dominio y sabotaje: Sobre el método marxista de la transformación social, la «autovalorización» de la clase trabajadora comienza a relacionarse de forma alusiva, a partir de Foucault, con el discurso de resistencia. Dicha alusión queda patente en la introducción de la reedición del texto en 1977: Mil mesetas de Guattari y Deleuze ha mostrado cómo «la insurgencia indefinida de las resistencias moleculares puede tornarse revolucionaria» (Negri 2005, XLVI). Es difícil conocer si el rechazo al término «resistencia» se trató de una reacción alérgica a la mitología de la Resistencia en Italia y al papel ideológico que jugó en la constitución de la Italia de la posguerra, o a la autoproclamación de los miembros de las Brigadas Rojas como partisanos de una «nueva resistencia». Lo que está claro es que tal reticencia al cambio hacia un análisis tematizado de la resistencia y del lugar que ocupa en la lógica del movimiento obrero condujo a una grave subestimación de las oportunidades y los peligros que presentaba este «concepto», lo que provocó nulos resultados de la autonomía frente a la resistencia

armada de las Brigadas Rojas y la represión que conllevó, así como una contribución a la disolución casi absoluta de la capacidad italiana de resistir en los «años de plomo». La falta de una confrontación teórica de forma explícita acerca de la resistencia, junto con un despliegue de su retórica, sigue caracterizando el trabajo de Negri y Hardt en la trilogía Imperio.

34 Los términos rusos *soznanie* y *soznatel' nost*, clásicamente traducidos por «conciencia» aquí y a lo largo de ¿Qué hacer?, son traducidos por Lars T. Lih como «conocimiento» e «intencionalidad», distingue así los momentos hegelianos de conciencia en el término mismo (Lih 2005, 35).

No obstante, queda claro que es la conciencia la que representa al conocimiento y a la intención, considerando estos dos momentos como parte de la secuencia de desarrollo de la conciencia de clase. Sin embargo, la versión que presenta de este pasaje protege el movimiento desde la certeza de los sentidos a través del conocimiento de la «intencionalidad embrionaria» o autoconciencia (Lars T. Lih, 2008, 701).

35 Las reflexiones de Lacan sobre la resistencia en Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud hacen referencia explícitamente a Clausewitz para explicar la siguiente proposición: «Donde el discurso se agota, el dominio de la violencia comienza, ¿y esa violencia reina allí sin que tan siquiera la provoquemos?» (Lacan, 313).

Capítulo 2: Resistencia violenta

1 En Mao y Clausewitz de Sebastian Haffner, encontramos uno de los pocos intentos de analizar la relación de Mao con Clausewitz, pero desgraciadamente no presta suficiente atención a las referencias chinas de la teoría y la práctica de Mao sobre la guerra de guerrillas, concretamente a Sun Wu Tzu, según Mao «el gran experto militar de la antigua China» (véase Dill, 652-63).

2 Sobre la guerra prolongada se origina a partir de una serie de conferencias pronunciadas en la Asociación para el Estudio de

la Guerra de Resistencia contra Japón en mayo de 1938; se complementan con las clases «Tácticas básicas», impartidas ese mismo año en la Universidad Militar y Política Antijaponesa.

3 La cualidad catártica de la violencia revolucionaria se hizo evidente en la revolución cultural, así como en algunos supuestos actos de los naxalitas en la India y la purificación exterminadora de los Jemeres Rojos en Camboya. La postura de Mao resultaba ambigua, ya que consideraba la violencia como un fin en sí mismo y como una preparación necesaria para la transformación social: «Cada una de las guerras revolucionarias dotan de un tremendo poder que bien puede transformar muchas cosas o allanar el camino para su transformación» (Mao, 1966, 18).

4 Para obtener un informe en el que únicamente se enfatiza la influencia de Clausewitz en la teoría de guerra de guerrillas de Mao, véase Heuser, págs. 141-3.

5 Puede encontrarse en el volumen cuyo título resume un proyecto más amplio de Jullien: *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise*.

6 Estos tres eslóganes tácticos se complementan con un cuarto en otras versiones: «Cuando el enemigo busca evitar la batalla, ¡atacamos!».

7 Me gustaría agradecer a mis amigos Udaya Kumar y N. Venugopalan la conversación en la librería Blossom de Bangalore, que cuestionó muchos de mis postulados sobre el pensamiento de Gandhi y el papel que desempeñó en la guerra de independencia de la India.

8 En unas anotaciones sorprendentes en Satyagraha en Sudáfrica, Gandhi pone en duda si la Europa cristiana en realidad era tan cristiana. En su reflexión sobre los bóeres sudafricanos, Gandhi escribió: «He constatado que, por encima de todo, los bóeres tienen mentalidad cristiana.

Sin embargo, no puede decirse que crean en el Nuevo Testamento. De hecho, Europa tampoco cree en él: en Europa, por el contrario,

la gente afirma respetarlo, si bien solo unos pocos conocen y respetan la religión de paz de Cristo» (Gandhi 1928, 17).

9 Véase Chandra et. al.

10 De forma explícita, Gandhi desacredita cualquier exageración del papel de la noción de desobediencia civil de Thoreau en la elaboración de la estrategia del satyagraha.

11 Tal y como observaba Kojève: «Quoi qu'il en soit - l'Histoire est terminée?» (Kojève, 154), una perspectiva rescatada después de 1989 e intensamente criticada por Derrida, entre otros, en Espectros de Marx.

12 Recogidos en Sobre Clausewitz, págs. 13-41 y 42-52.

13 Traducido al inglés por Mary Baker como Battling to the End, Michigan State University Press, East Lansing, 2010.

14 Girard cita a Kojève y su inevitable influencia al mismo tiempo que establece cierta distancia con esta interpretación de Hegel, véanse págs. 71-4. Señala contundentemente a la política de posguerra de Kojève: «la idea de Imperio», considerando el papel que jugó Kojève como la «inspiración de la política gaullista después de 1945» (Girard, 2011, 74). La compleja relación de Aron con lo segundo se sitúa así en el contexto de Kojève y las consecuencias políticas conservadoras de su interpretación de Hegel.

15 Girard observa una continuidad entre Lenin, Mao y Al Qaeda como instigadores de la escalada violencia a escala mundial (véase Girard 2011, 361).

16 Son estos aspectos de su pensamiento, y especialmente su profundo interés por la violencia y la guerra, lo que convierten a Levinas en un foco continuo de debate entre Girard y Chantre en Clausewitz en los extremos.

17 Tal y como determinó Derrida a propósito de Levinas en «Violencia y metafísica»: «La paz se consigue a partir de cierto silencio, que se halla condicionado y protegido por la violencia

del discurso. Así, el discurso no dice nada salvo acerca del horizonte de dicha paz silenciosa por la que ha sido convocado y cuya misión consiste en proteger y preparar un discurso que permanece indefinidamente en silencio. Uno nunca escapa de la economía de la guerra» (Derrida 2009, 185). Derrida fue uno de los pocos lectores de Levinas que reconoció el papel que desempeñaba la «economía de la guerra» en su ética.

18 La separación de la lucha con el enemigo de la caza del hombre o de la lucha con los elementos emerge en los cuadernos de la cárcel con una urgencia extrema. La insistencia sobre el enemigo es la marca de la confianza que Levinas muestra hacia Clausewitz, y debe distinguirse - explícitamente de la teoría previa y posterior a Clausewitz de Chamayou sobre la caza del hombre abordada anteriormente en el capítulo 4.

19 El famoso comentario de Levinas sobre las masacres de Sabra y Chatila en una emisión de radio adquiere absoluta consistencia con la comprensión de la alteridad en Totalidad e infinito:

«Schlomo Malka: Emmanuel Levinas, usted es el filósofo de lo «otro». ¿Acaso no es historia, no es política el punto de encuentro con el «otro»; y para los israelíes, acaso no está el «otro» por delante del pueblo palestino?

«Emmanuel Levinas: ¡Mi definición del otro es completamente distinta! El otro es el vecino, que puede ser un familiar, pero no tiene por qué serlo. En este sentido, si estás para el otro, estás para el vecino. Mas si tu vecino ataca o trata injustamente a otro vecino, ¿qué puedes hacer? Ahí es donde la alteridad adquiere otro carácter: en la alteridad podemos identificar a un enemigo, o al menos es entonces cuando nos enfrentamos al problema de saber quién llevara razón y quién se equivoca, quién es justo y quién no lo es. Hay personas que se equivocan» (Levinas, 1989).

Capítulo 3: Subjetividades resistentes

1 «Nosotros, los comunistas, somos todos hombres muertos de permiso.

De esto, soy plenamente consciente. Desconozco si prolongarás mi permiso o si deberé unirme a Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo. En cualquier caso, aguardo tu veredicto con mesura y serenidad interior, ya que sé que cualquiera que sea tu veredicto, el devenir de los hechos no puede pararse» (Levine Meyer 83).

2 El resistente de los Panteras Negras Huey P. Newton consideró este predicamento como un «suicidio revolucionario»: así respaldaba la reflexión de Bakunin y Guevara que afirma que «la primera lección que todo revolucionario debe aprender es su naturaleza de hombre condenado.

A menos que comprenda esto, no será capaz de entender el significado esencial de su vida» (Newton, 3).

3 En la segunda parte de la tetralogía Homo Sacer, Giorgio Agamben medita sobre la importancia del juramento como una figura político-teológica.

4 He aquí la importancia de los escritos autobiográficos para la articulación de la emergencia de una vida resistente afirmativa, de especial prominencia en el caso de los resistentes afroamericanos de Estados Unidos durante los años 60 con las autobiografías de Malcolm X y Huey P. Newton.

La reconstrucción que Carson hace de la autobiografía de Martin Luther King Jr. juega un papel similar, situando la vida de resistencia del Dr. King a la altura de aquellas que vivieron sus contemporáneos.

5 Aquí como con frecuencia guardando un paralelismo con Clausewitz, Fanon menciona la resistencia española mostrada ante Napoleón como la inspiración para la lucha anticolonial y la vincula con la resistencia americana ante el colonialismo británico: «Cara a cara, frente al enorme potencial de las tropas napoleónicas, los españoles, inspirados por una pasión nacional imperturbable, redescubrieron las famosas técnicas de la guerra de guerrillas que, veinticinco años antes, la milicia americana había utilizado contra las fuerzas inglesas».

6 Para ilustrar este ejemplo, se sirve del caso de la guerra de Argelia: «Terror, contraterror, violencia, contraviolencia: esto es lo que los observadores tristemente registran cuando describen el círculo de odio que se hace fuerte y evidente en Argelia».

7 Como se manifestó explícitamente en su ensayo de 1967, Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise, «Mientras tanto, su nombre había adquirido fama mundial. Revolucionarios de todo el globo, como Lenin y Mao Tse-tung, le habían situado en los más relevantes contextos políticos a escala mundial» (Dill, 419). Y añade: «Sigue vivo incluso en las discusiones sobre las armas y los medios de destrucción utilizados en la guerra nuclear...».

8 Se hace evidente una vez más en el ensayo sobre Clausewitz que recoge la publicación de Hahlweg en 1966 del texto de Clausewitz Vorlesungen über den kleinen Krieg, donde se resalta que pese a la intención didáctica de las conferencias, «muchos de los apuntes sobre el problema del partisano son asombrosamente contemporáneos» (Dill, 421).

9 Levinas también conoció los caminos de bosques cuando trabajaba como peón prisionero; su ensayo Nombre de un perro retrata como cada camino se acompañaba del espanto de la ejecución.

10 Se titulaba Everyman's Guide to Guerrilla Warfare. Una traducción al inglés de Special Warfare Language Facility, realizada por Hans Lienhard, contenía recomendaciones operativas para llevar a cabo una guerra de guerrillas contemporánea. Escrito por personal militar suizo, el «manual de campo» comienza con el escenario de la ocupación de Suiza y la expectativa de «aniquilación» por parte del enemigo. Los autores sostienen que «es mejor resistir hasta el final» y, al mismo tiempo que consideran esta resistencia como una responsabilidad del ejército, «queremos mostrar a nuestra gente una forma de resistir en caso de que algunas partes del ejército se dispersen, se dividan o sean acorraladas». Mientras la parte inicial se compone de consejos de estrategia y organización –ataque a soldados de manera individual y a

pequeños puestos de vigilancia–, el texto avanza para ofrecernos instrucciones sobre cómo fabricar granadas caseras a partir de envases de yogures y cómo sabotear carreteras, trenes y cables telefónicos y eléctricos, y cómo destrozar depósitos de combustible y aviones reactores. Describe cómo reclutar partisanos, establecer perímetros de seguridad y «neutralizar informadores»: cómo comportarse durante los interrogatorios y cómo alcanzar resistencias pasivas efectivas. El texto incluye diagramas de gran utilidad sobre cómo ocultar guerrillas u organizar un ataque, así como una descripción detallada sobre cómo deshacerse discretamente de guardias, que impactó particularmente a Schmitt. También le impresionó el implacable rigor del autor, como el que muestra en las anotaciones finales: «Si dos enemigos se enfrentan entre sí hasta el final –y es el caso siempre que la ideología está presente (la religión es parte de ella)–, la guerra de guerrillas y la resistencia civil estallarán inevitablemente en la fase final» (von Dach 1965, 173).

11 En el contexto de este conflicto, Schmitt olvida mencionar el infame «Kommissarbefehl» de Hitler que, durante la invasión nazi de la Unión Soviética, criminalizó de manera efectiva al ejército soviético y a la población civil –en especial a los judíos–, refiriéndose a ellos a priori como partisanos y presas.

12 Aunque de manera irregular en ambos casos, Schmitt se muestra, en líneas generales, prudente a la hora de distanciar al partisano de la guerra terrorista, concibiéndole como resistente y no como terrorista.

13 La admiración de Schmitt no restringe la relevancia de los cuadernos de Lenin al siglo XX. «Lenin fue un gran admirador de Clausewitz y experto en sus obras. Había estudiado detenidamente De la guerra durante la Primera Guerra Mundial (1915) y copiaba en sus cuadernos citas y comentarios en alemán y ruso con subrayados y signos de exclamación. De esta forma, creó uno de los documentos más reseñables de la historia mundial e intelectual» (Schmitt 2007, 35).

14 Schmitt concluye: «Mao se situaba muchos años por delante de Stalin. Incluso en su consciencia teórica, Mao concibió la

fórmula de la guerra como una continuación de la política, llevándola más allá de lo que hiciera Lenin» (Schmitt 2007, 41). Con este último aspecto, se entiende que Mao prefirió conservar una continuidad entre guerra y política en lugar de disolver la política en una guerra de clases a escala mundial.

15 Este terror tiene su origen en la hostilidad absoluta y, acertadamente, Schmitt retoma la guerra de Argelia y el renegado general Salan para ilustrar esta patología: la hostilidad absoluta se expande desde el enemigo concreto –en el caso de Salan, el partisano argelino– hasta «su propio gobierno, su propio comandante en jefe, sus propios camaradas. De repente, reconocía como enemigos a sus camaradas del día anterior» (Schmitt 2007, 44).

16 «Tilak consideraba que el trabajo era "inútil": Gokhale, que se había mostrado interés por Gandhi durante mucho tiempo, manifestó su decepción, tachándolo del "trabajo de un imbécil" y predecía que tan solo habría hecho falta un año en la India para abandonarlo» (Attali, 158).

17 Gandhi describe los primeros pasos para concebir el satyagraha en términos de resistencia: las medidas de control de inmigración para los trabajadores cautivos que iban desde la India a Sudáfrica, pasando por las licencias de los tenderos y, finalmente, la propuesta de privar del derecho al voto a los indios llevaron a estos últimos a «resistir contra todas estas medidas» (Gandhi, 1928, 28) y el propio Gandhi instó a la resistencia: «Animo a los indios a resistir enérgicamente ante este ataque contra sus derechos» (Gandhi, 1928, 39).

18 En este punto, Gandhi emplea el término resistencia de manera explícita, cuando menciona «las medidas de resistencia» y «las adversidades que tal resistencia traerá consigo» (Gandhi 1928, 84).

19 Este hecho no disminuye la eficacia de la resistencia pasiva como táctica en ciertas circunstancias, como en este ejemplo de la resistencia cretense durante la Segunda Guerra Mundial, extraído del informe oficial de la Dirección de Operaciones Especiales de la campaña en Creta.

El informe describe lo sucedido en los pueblos de Kourouta, Apodoulou y Plátanos la noche del 6 al 7 de diciembre de 1942, cuando «los alemanes llegaron preparados para la resistencia, con ametralladoras MG, morteros, trenes de municiones, servicios médicos y suficientes reservas. Se retiraron sin haber ganado ninguna sabiduría y decidieron desconfiar de la información aportada por sus propios agentes. Se trató de una clara victoria de la resistencia pasiva a manos de los pueblos de Amari, quienes habían abierto una esclusa, dejaron que los alemanes se adentrasen en sus pueblos, y cerraron tras su paso para seguir con sus ilícitos planes» (Kokonas 2004, 53).

20 «Las mujeres de la Puerta Amarilla hicieron un llamamiento a las mujeres del Campamento de Mujeres por la Paz en Greenham Common a RESISTIR A LO MILITAR el sábado 9 y el domingo 10 de diciembre de 1989, por el décimo aniversario de la decisión de lanzar misiles de crucero en Europa» (Resist the Military, 10) Todas las referencias a este y cualquier otro texto que aluda a la historia de Greenham se toman del archivo que a tal efecto se conserva en la The Women's Library de Londres.

21 Para obtener más detalles sobre la pensamiento nuclear de Clausewitz, véase el debate entre Kahn y Rapaport en Dill, págs. 719-37; véase también el prólogo de Rapaport en la edición de Penguin (1982) de De la guerra.

22 El boletín Yellow Gate de 1998 proclamó «el Campamento de Mujeres por la Paz Greenham Common a 5 de septiembre de 1998, 17 AÑOS de resistencia pacífica e inquebrantable». Finalmente, el campamento cesó su resistencia en el año 2000.

23 La polémica provocada por la decisión de restringir la plena participación en los Campamentos por la Paz solo a las mujeres parece difícil de entender en retrospectiva; el motivo adquirió un sentido táctico (y, de hecho, se justificaba tácticamente en aquel momento), al mismo tiempo que se mostraba teóricamente consistente con el objetivo de resistir ante una masculinidad armada y abría la oportunidad de crear una capacidad femenina sin precedentes para «resistir al militarismo». En palabras de una de las resistentes, la decisión

«de repente, surtió efecto y se hizo obvio que lo que hacíamos era lo correcto» (Harford y Hopkins 32).

24 Al convertirse la resistencia de Greenham en un movimiento pionero que inventó una capacidad de resistencia organizada en función de una red o web, anticipó la disponibilidad de las redes de comunicaciones tecnológicas. A diferencia del Internet neoclausewitziano, la web de Greenham integraba una serie de redes de la sociedad civil ya existentes, como el movimiento feminista, la Campaña para el Desarme Nuclear (CDN), un movimiento pacifista internacional más amplio, organizaciones religiosas y el movimiento obrero. La capacidad de resistencia de la red de Greenham se materializó gracias a las acciones disidentes dentro del ejército, los medios de comunicación y los foros legales. La primera resistencia que explotó los recursos de la novedosa tecnología de las comunicaciones fue la que se llevó a cabo contra el intento de golpe de estado en la URSS el 18 de agosto de 1991. La importancia de ambas resistencias se debe a que suponen una prefiguración de las redes de resistencia digital de finales del siglo XX y comienzos del XXI. La fusión de la red virtual de Greenham con una web digital se anunció en la creación de un portal en Internet sobre el campamento en el boletín de Greenham de 1998.

La resistencia masiva al golpe de estado en Moscú, orquestada por técnicas de resistencia tradicionales, tales como el reparto de panfletos y el uso de la radio y otros medios de comunicación, inspiró rápidamente el levantamiento de la Primavera Árabe a través del trabajo teórico de Gene Sharp y Bruce Jenkins. En Anti-Coup, al que hacen referencia los resistentes árabes, estos autores trazan las líneas teóricas y estrategias de la resistencia a partir de una neutralización de éxito del golpe de estado en Rusia llevada a cabo por una resistencia pacífica popular y un rechazo de la legitimidad y cooperación golpistas.

25 Las reflexiones contemporáneas sobre cómo se originó la resistencia en Greenham se complementan con el texto de Anne Pettit sobre los comienzos de la ocupación, Walking to Greenham, unas memorias afables, y a ratos divertidísimas,

que enfatizan los papeles que jugaron la suerte y la improvisación en la historia temprana de Greenham.

26 Pettit describe como la táctica tradicional de la CND, que consistía en una marcha espontánea, pronto se transformó en una ocupación que absorbió su propio ímpetu.

27 La crónica de Katrina Howse sobre los primeros años de la ocupación puede complementarse con el trabajo de Harford y Hopkins, y sobre la década de 1894 a 1895, con el volumen escrito y editado por Beth Junor. Este último trabajo se centra debidamente en la magnífica resistencia llevada a cabo en la Puerta Amarilla, pero debe completarse con el trabajo de Sasha Roseneil, que aporta las perspectivas desde las otras puertas, enfatizando la creación de nuevas formas de subjetividad femenina. La historia de Sarah Hipperson Greenham: *Non-Violent women - v - the crown Prerogative* completa la historia de resistencia sostenida en la Puerta Amarilla. Fairhall (2006) nos brinda una visión general que desgraciadamente no hace justicia a lo que la ocupación significó, un acto de resistencia consciente y prolongado que tomó el testigo del papel histórico que desempeñó la resistencia antinazi.

28 El impacto de los informes y las imágenes de los campos de concentración vuelve a estar presente en las reflexiones autobiográficas de las mujeres que relatan sus pasos hacia una subjetividad resistente: Sarah Hipperson cuenta cómo «durante los años de la guerra, la mayor parte de mi tiempo libre lo pasaba viendo películas (en el cine). Siempre me parecían interesantes los cortos producidos por Pathé News que se emitían antes de los largometrajes. Cuando las tropas comenzaron a abrir los campos de concentración, por primera vez empezamos a ver imágenes de todo aquello: no habíamos visto nada parecido durante toda la guerra. Aquellas imágenes me impactaron y me obsesionaron... Supuso la pérdida de mi inocencia y, tal y como lo veo ahora, el comienzo de mi conciencia política, que se convertiría en un proceso largo y duradero» (Hipperson, 8-9). En sus memorias, Ann Pettit teje una historia familiar en la que combina el pasado antinazi con el presente antinuclear dentro de un contexto de resistencia

antinazi.

29 Para acercarse a estos impactantes recuerdos ficticios de una vida en la que una mujer zombi y sin vida, al estilo de *The Walking Dead*, que se transforma en una resistente feminista, véase *The Carhullan Army*, de Sarah Hall.

30 James C. Scott (1986 y 1990) nos ofrece unos análisis de incalculable valor sobre el carácter sutil de la resistencia del campesino, que sentó las bases de la constitución de una capacidad de resistencia mundial basada en la red en Chiapas; no obstante, se muestra crítico con la noción particular de subjetividad resistente y prefiere centrarse en la forma y los espacios propios de la resistencia mutua: «Para entender el proceso por el cual una resistencia se desarrolla y codifica, se convierte en una tarea vital el análisis de la creación de estos espacios sociales secundarios. Solo si se especifica cómo se conforman y defienden tales espacios sociales, se podrá avanzar desde el sujeto resistente individual –una ficción abstracta– hasta la socialización de prácticas y discursos resistentes» (Scott 1990, 118).

En cualquier caso, en lo que concierne al concepto de capacidad de resistencia, ambos enfoques se complementan.

31 Véase el texto de Ana Carrigan, «Chiapas, la primera revolución posmoderna», en Ponce de León, 419.

32 Uno de los últimos trabajos de Derrida aborda el análisis de la política del vagabundo o voyou, de la que Genet se autoproclama exponente.

33 Genet retoma las consecuencias de la violencia brutal frente a los civiles un par de páginas más adelante, donde enfatiza la «ferocidad de la carnicería» (Genet 2004, 223).

34 Se trata del prólogo de la colección de textos de la RAF («Fracción Armada Roja») *Textes de la “Fraction Armée Rouge” et dernières lettres d’Ulrike Meinhof*, publicado por Maspero en París en 1978.

35 En uno de sus primeros trabajos, Crítica de la violencia (una obra de referencia para los miembros de la RAF), Walter Benjamin describió una violencia brutalmente respaldada por la justicia, como si «la ley preservara la violencia».

Capítulo 4: La dominación total y la capacidad de resistencia

1 Se trata de una lección de James C. Scott, puesta en práctica en el contexto del nacionalsocialismo a partir del estudio sobre el arte de la resistencia desarrollado por Defier Peukert y llevado a la práctica por el pueblo alemán durante el Tercer Reich. Según los archivos de la Gestapo, Peukert describe el surgimiento de una capacidad de resistencia en la vida cotidiana y en la subcultura de los jóvenes, que era capaz de manifestarse a través de la música, la forma de vestir y de bailar, los «Piratas de Edelweiss» y otras expresiones indirectas de disenso. El paralelismo con el estudio sobre la resistencia del campesino en Malasia de Scott resulta asombroso, con la diferencia de que las autoridades nacionalsocialistas eran plenamente conscientes de las provocaciones, que eran vigiladas de manera obsesiva en todo momento y objeto de una represión brutal y rutinaria.

2 La alusión a la «solución final de la cuestión judía en Europa» que se acordó en la Conferencia de Wannsee es en cierto modo apropiada desde el punto de vista paródico, ya que la «solución final» al asunto de Greenham también parece que surgió de una conferencia de partidos oficiales cuyo interés residía en acabar con la protesta. En una sesión parlamentaria el 5 de abril de 1984, el parlamentario Bob Clay se refirió a una «conspiración» instigada por los ministerios de defensa y transporte, la diputación provincial de Berkshire y la policía, preparada para acabar con las protestas gracias a un plan para ensanchar la calzada.

3 Los estudios neoclausewitzianos de Paul Virilio sobre la importancia de la velocidad y la política resultan de utilidad para completar los análisis de Gramsci, sobre todo su Bunker Architecture y sus nociones de defensa como detención del movimiento y capacidad de resistencia como expresión de aceleración histórica.

4 Suceden paralelismos entre las resistencias polaca e italiana: la primera, dedicada conscientemente a la reconstitución de la democracia en Polonia y la segunda, llamada a servir como una fuente de recuperación de los valores éticos para la constitución de la Italia de posguerra (véase Peli). Resulta instructivo comparar estos dos casos con la fragmentada y dividida resistencia griega, que acabó por autodestruirse en medio de una triste, y con frecuencia horrible, guerra civil (véase Close 1995).

5 En la provocadora historia contada por Martin Evans sobre la resistencia francesa ante la represión colonial en Argelia, se describe cómo este proceso de unificación pasó a formar parte de la construcción de una memoria histórica mítica de La Resistencia: «La imagen de la Resistencia como un ejército regular se impuso, por oposición, a la imagen de Resistencia como una fuerza transgresiva e irregular, que implicaba una actividad subversiva e ilegal. El hecho de que se restara importancia a la cara más ilegal y transgresiva de la Resistencia, hasta el punto de eliminarla, fue la prueba del proceso de “normalización” que comenzó con la Liberación, cuando se enviaron tropas de partisanos al ejército regular francés. Al poner a los partisanos disidentes bajo el control de los oficiales, se eclipsaron la acción y la cultura autónomas que tanto habían caracterizado a la experiencia de la Resistencia.

Lo que se construyó fue una visión unificada de la Resistencia en la que una Resistencia interior resultaba semejante a un ejército regular, una idea que se acerca a lo propuesto por De Gaulle y que defiende la lucha por una imagen patriótica sencilla» (Evans, 186). Evans también remarca cómo tal unificación impuso un género específico de resistencia, que se correspondía con la subjetividad militar masculina y que borraba el papel que tuvo la mujer en el establecimiento y el mantenimiento de las redes de resistencia.

6 Cordier 1999, vol. 1 pág. 17.

7 La lógica militar de resistencia coexistió con la lógica política, a pesar de las tensiones, la desconfianza e incluso los conflictos entre la resistencia civil y la militar. Un prisma específico a través del cual se pudieron observar estas

tensiones y sus manifestaciones más letales fue la Dirección de Operaciones Especiales (SOE) británica, cuyas misiones puramente militares se entremezclaron forzosamente con la formación de una capacidad de resistencia civil. Véase el trabajo de M. R. D. Foot (1966 y 1993) para el complejo y todavía polémico caso de Francia; y el trabajo de Kokonas (2004), para la intervención más melodramática, y quizás de mayor éxito, de las que protagonizó la SOE.

8 Arendt representa el cambio de la fenomenología (fue estudiante de Heidegger y Jaspers) a la teoría política, motivada en gran medida por su trabajo con las organizaciones de refugiados judíos en la década de 1930. Se exilió de EE. UU. a través de Portbou, aproximadamente una semana antes de que Benjamin intentara sin éxito hacer lo propio, y en los años de la posguerra se dedicó a intentar crear conciencia del nacionalsocialismo y los campos de concentración, pensamientos que plasmó primero en *Los orígenes del totalitarismo* y, más tarde, en *La condición humana* y los fragmentos del olvidado trabajo sobre Marx *Sobre la revolución, Entre el pasado y el futuro*. Dio a conocer estas inquietudes al gran público a través de Eichmann en Jerusalén: *Un informe sobre la banalidad del mal* (1963), que trataba sobre el procesamiento contra Eichmann.

9 El comentario banal que realiza sobre la estrategia de resistencia de Gandhi en *Sobre la violencia* es un indicio de esta infravaloración: «Si la poderosa y exitosa estrategia de no violencia de Gandhi se hubiera enfrentado a un enemigo diferente en lugar de a Inglaterra –la Rusia de Stalin, la Alemania de Hitler o incluso el Japón anterior a la guerra–, los resultados no habrían llevado a la descolonización, sino a la masacre y la sumisión» (Arendt 1970, 53). El apoyo de Arendt a este juicio permite respaldar su argumento para distinguir entre poder y violencia, donde el poder se asienta en la comunidad política mientras que la violencia se confía a la posesión de «instrumentos de violencia» y a la desintegración del poder.

10 Ni mencionar cabe que la interpretación que realiza Arendt

de Clausewitz no muestra ningún signo de deferencia por el redescubrimiento de un Clausewitz resistente por parte de Aron, Hahlweg y Schmitt. Para ella, Clausewitz es el teórico de la primacía de la guerra sobre la política, de la violencia sobre el poder: en definitiva, un precursor de la dominación total más que de la resistencia.

11 De forma implícita, Arendt amplía el linaje a fin de incluir a la nueva izquierda de los años 60: «Las categorías que se atribuyen los nuevos glorificadores de la vida no son nuevas. Concebir la productividad de la sociedad como una imagen de la “creatividad” de la vida es, como mínimo, tan antiguo como Marx; creer en la violencia como una vida que favorece la fuerza es, como mínimo, tan antiguo como Nietzsche; y pensar en la creatividad como el bien máspreciado del hombre es, como mínimo, tan antiguo como Bergson» (Arendt 1970, 74). Se trata de un linaje que Arendt traza hasta llegar a Clausewitz y De la guerra, y su supuesta primacía de la acción violenta sobre el discurso y la política.

12 Un paso importante en esta dirección es la obra de Dillon y Reid, *The Liberal Way of War* (2009), que deliberadamente confronta la biopolítica con las tesis clausewitzianas y aborda el papel que juegan la violencia y el azar en la política y la guerra. Su informe sobre la creciente e inextricable relación entre la resistencia y la contrarresistencia, y el gobierno mundial y el terror mundial, apunta a una intensificación de la desorientación intrínseca a la noción de resistencia. Nos muestran una complicidad y un intercambio inusuales entre la dominación y la resistencia, como una forma clausewitziana de escalada especulativa, e intentan ir más allá hasta llegar a la figura emergente del resistente voyou o maleante, el parrésico «inútil» que resiste ajeno al compromiso con el juego especular de la resistencia y la contrarresistencia. La figura de Tom Paine, que está presente como un mero maleante en toda la obra *The Liberal Way of War*, representa una figura ejemplar para el llamamiento a salvar «el honor de la política», con el que concluye el libro.

13 Respecto a la Operación Caza Verde, véase a Roy (2012) y la

selección de artículos sobre la democracia y la lucha de clases
Operation Green Hunt: India's War on the people (2009). Para obtener más información, véase el capítulo 5.

14 Edmund Quincy en The Atlantic Special Commemorative Issue: The Civil War, introducción del presidente Barack Obama, marzo de 2012, 12-13.

15 La resistencia afroamericana es digna de mención tanto por su duración como por la calidad de sus debates internos, que versaban sobre el arte de la resistencia y la formación de una capacidad de resistencia. Los trabajos de Douglas, Martin Luther King Jr., Malcolm X and Huey P. Newton surgieron dentro de una matriz sustentada por una experiencia duradera de resistencia y contrarresistencia. Las diferencias que existen entre el trabajo de Dr. King y Malcolm X cobran especial importancia cuando se trata la cuestión de resistencia violenta o no violenta y la constitución de una capacidad de resistencia que rompe con las relaciones de mimetismo alentadas por el arte de la dominación. Inspirado por Gandhi y Nietzsche, Dr. King considera la no violencia como una estrategia táctica y éticamente justificada que rompe con las estructuras del *ressentiment*: «La resistencia no violenta había surgido como la técnica del movimiento, mientras el amor constituía el ideal de regulación. En otras palabras, Cristo aportó el espíritu y la motivación mientras que Gandhi aportó el método» (Carson, 67). Lo que

Dr. King proponía a partir del amor era precisamente romper con la relación de mimetismo entre el cazador y el cazado, entre los resistentes por los derechos civiles y la contrarresistencia de los hombres con los perros. Dr. King tuvo que responder a las críticas de Malcolm X y otros respecto a su postura, que la veían como un arma formativa y poderosa más que como una opción débil y reactiva: «No estoy diciendo que te sientes y aceptes pacientemente la injusticia. Estoy hablando de una energía muy poderosa que se tiene cuando te levantas con todas tus fuerzas contra un sistema diabólico y te comportas como un valiente. Estás resistiendo, pero acabas por entender que tanto táctica como moralmente es mejor no ser violento» (Carson, 266).

16 El destino de Huey P. Newton es un triste testimonio de las consecuencias brutales y destructivas de la caza del hombre, incluso cuando se trata del más resistente de los cazados. Véase Pearson, 1996.

17 La fidelidad que muestra Agamben a Pasolini se hace cada vez más evidente a medida que el proyecto Homo Sacer llega a su parte final: la figura de San Francisco y la política de renuncia adquieren especial prominencia en la cuarta parte de la tetralogía.

Capítulo 5: La capacidad de resistencia contemporánea

1 Raoul Vaneigem dispone de una manera muy clara la diferencia entre vida y supervivencia en términos de creatividad y generosidad en su reciente y extensa entrevista con Hans Ulrich Obrist (Vaneigem 2009).

2 En su entrevista con Obrist, Vaneigem confiesa que «nunca he parado de reescribir» el Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones (Vaneigem, 2009).

3 Para conocer la visión de Vaneigem sobre la ruptura, véase 2009.

4 «La riqueza de las sociedades en las que impera el régimen capitalista de producción se nos revela como un inmenso arsenal de mercancías» (Marx).

5 Otra figura, la de Heinrich Blücher, asociada a la oposición izquierdista del comunismo alemán, se convirtió en el único y más importante interlocutor de Hannah Arendt y, según ella misma reconoció, realizó una contribución fundamental a su pensamiento durante la década de 1950.

6 Un juicio que sería respaldado por Arundhati Roy en el caso de su crítica a las estrategias de resistencia no violenta de Gandhi frente a la brutalidad del contemporáneo estado indio. Ambas posturas se acercan a Arendt al conceder un potencial ético dentro de la dominación y subestimar el poder del desafío no violento.

7 Arundhati Roy adopta una posición muy diferente a la de Vaneigem, acercándose a una lucha armada maoísta lejos de los desacreditados restos de las tácticas y estrategias gandhianas en la India contemporánea.

8 Los indignados mexicanos no estaban resistiendo tanto contra el Estado sino contra una corrupción que domina el mercado de drogas y provoca un devastador impacto civil y cultural en la sociedad civil mexicana. El llamamiento a una resistencia civil contra el crimen organizado ha adquirido notoriedad en la Italia actual gracias al gran impacto que ha tenido el trabajo de Roberto Saviano (2007).

9 Recientemente conmemorado con la acuñación de una moneda de 2 euros e incluido en el Registro de la Memoria del Mundo de la UNESCO.

10 La política de la insurrección es sugerida, si no explícitamente teorizada, en la tetralogía Homo Sacer de Giorgio Agamben, y de una manera más abierta en el capítulo 8 de El reino y la gloria, así como en la cita introductoria de la secesión de los plebeyos.

11 En la versión inglesa, el «partisano» aparece al comienzo de Hamlet, cuando Marcelo pregunta «Shall I strike it with my partisan?» (¿Lo golpeo con mi lanza?). Para consultar una ilustración, véase la edición de Folger Shakespeare Library, libros de bolsillo de Simon and Schuster, Nueva York, 1972, 16.

12 Los comienzos de la reflexión sobre la promesa política y la amenaza de la tecnología digital pueden encontrarse en la obra de Assange et. al., 2012, que sienta las bases del papel de la criptografía en el mantenimiento de una capacidad de resistencia digital (véase también la novela de 1999 de Neal Stephenson, Criptonomicón), así como de los riesgos intrínsecos de la tecnología. Una insurrección en red, por ejemplo, «necesita ocurrir rápido, y necesita ganar, ya que si no gana, entonces la misma infraestructura que permite un rápido consenso de desarrollo se usará para rastrear y marginar a toda la gente que se ha visto involucrada...»

(Assange et. al. 2011, 24).

13 El análisis de la acción social en términos de redes y coherencias fue anticipado por Simmel y su aún infravalorada Sociología (1992).

14 Tal y como observó Assange de manera pertinente, mientras que una proporción creciente de la humanidad «ha arrojado la profunda esencia de sus vidas en Internet», se hace aún más urgente que «haya una batalla entre el poder de la información recopilada por los infiltrados, estos sombríos estados de información que están empezando a desarrollarse, intercambiando información y desarrollando vínculos entre sí además de con el sector privado, contra un número cada vez mayor de mortales con Internet que lo utilizan como una herramienta común que la humanidad necesita para hablarse a sí misma» (Assange 2012, 22).

15 Véase Naughton (2000), capítulos 5 y 6.

16 Assange observa que no solo Internet se fortalece de la instalación material de los cables de fibra óptica y tecnología vía satélite, sino también de la «economía de mercado actual, globalizada, transnacional y neoliberal» (Assange 2012, 27), y se ha relacionado discretamente con la violencia de Estado: «En lo que respecta a nuestra forma de comunicarnos, vivimos condicionados por una ley marcial: no podemos ver los tanques, pero están ahí» (Assange 2012, 33).

17 Mientras que Internet nos brinda nuevas oportunidades de crecer y experimentar con nuestras identidades, la economía de la personalización nos empuja hacia una concepción estática de la persona. Mientras que Internet tiene el potencial para descentralizar el conocimiento y el control, en la práctica se trata de un poder concentrado sobre aquello que vemos y sobre las oportunidades que se nos ofrecen, y se hallan en manos de, cada vez, menos y menos personas» (Pariser 2011, 218). O dicho de una manera aún más categórica: «La tecnología diseñada para concedernos más control sobre nuestras vidas en realidad nos está quitando dicho control» (Pariser 2011, 219).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* [*Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*] (Daniel Heller-Roazen, trad.). Stanford, California: Stanford University Press.
- (2010). *The Sacrament of Language* [*El sacramento del lenguaje*] (Adam Kotsko, trad.). Cambridge: Polity Press.
- Anonymous. Appel Call.
- Arendt, Hannah (1970). *On Violence* [*Sobre la violencia*]. San Diego y Nueva York: Harcourt Brace and Company.
- (1977). *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* [*Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*]. Harmondsworth: Penguin Books.
- (2004). *The Origins of Totalitarianism* [*Los orígenes del totalitarismo*]. Nueva York: Schocken Books.
- Aron, Raymond (1976a). *Pensar la guerra, Clausewitz (T. I), La edad europea*. París: Éditions Gallimard.
- (1976b). *Penser la guerre, Clausewitz II L'âge planétaire* [*Pensar la guerra, Clausewitz (T. II), La edad planetaria*]. París: Éditions Gallimard.
- (2005). *Sur Clausewitz* [*Sobre Clausewitz*]. Bruselas: Éditions Complexe.
- Assange, Julien et al. (2012). *Freedom and the Future of the Internet* [*Criptopunks: La libertad y el futuro de Internet*]. Nueva York, Londres: OR Books.
- Attali, Jacques. *Gandhi ou l'éveil des humiliés*. París: Livre du Poche.
- Babeuf, Gracchus (2010). *Le manifeste des plébéiens*. París: Éditions Mille et Une Nuits.
- Baumann, Bommi (1975). *Wie Alles Anfang* (Helene Ellenbogen y

Wayne Parker, trad.). Vancouver: Pulp Press.

Benjamin, Walter (2010). *Über den Begriff der Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhkamp.

Bensäid, Daniel (2002). *Marx for our Times* [Marx, ha vuelto]. (Gregory Elliot, trad.). Londres: New Left Books.

Blackburn, Robin (2011). *An Unfinished Revolution: Karl Marx and Abraham Lincoln*. Londres: Verso Books.

Blanchot, Maurice (2010). *Political Writings 1953–1993* [Escritos políticos 1953-1993] (Zakir Paul, trad.). Nueva York: Fordham University Press.

Bourrinet, Phillipe (2001). *The Dutch and German Political Left*. Londres: International Communist Current.

Brooke, Heather (2011). *The revolution will be Digitised: Despatches from the Information War*. Londres: William Heinemann.

Brown, Judith M. y Anthony Parel (2011). *The Cambridge Companion to Gandhi*. Cambridge: Cambridge University Press.

Budgen, Sebastian et al. (2007). *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*. Durham y Londres: Duke University Press.

Butler, Judith (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* [Vida precaria: el poder del duelo y la violencia]. Londres y Nueva York: Verso.

Carson, Claybourne (2009). *The Autobiography of Martin Luther King Jr.* Londres: Abacus.

Caygill, Howard (2013). *Philosophy and the Black Panthers' Radical Philosophy* 179, mayo/junio 2013, 7-14.

Chakravarti, Sudeep (2008). *Red Sun: Travels in Naxality Country*. Nueva Delhi: Penguin Books.

Chamayou, Grégoire (2010). *Les chasses à l'homme* [Las cazas del

hombre]. París: Le fabrique éditions.

—(2011). The Manhunt Doctrine (Shane Lillis, trad.). Radical Philosophy 169, septiembre/octubre 2011, 2-6.

Chandra, Bipan et al. (1989). India's Struggle for Independence. Nueva Dehli: Penguin Books.

Chapman, Jake y Dinos (2005). Like a Dog Returns to its Vomit (cat.). Londres: White Cube.

Chomsky, Noam (2012). Occupy. Londres: Penguin Books.

Clausewitz, Carl Von (1966). Schriften - Aufsätze - Studien - Briefe, Erster Band, hsg. Werner Hahlweg, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

—(1982). On War [De la guerra]. Ed. Anatol Rapaport. Harmondsworth: Penguin Books.

—(2010). Von Krieg [De la guerra]. Neukirchen: RaBaKa Publishing.

Close, David H. (1995). The Origins of the Greek Civil War. Londres y Nueva York: Longman.

Cordier, Daniel (1999). Jean Moulin: La République des catacombes. París: Gallimard.

Dach, H. von (1965). Total Resistance [Resistencia total] (Hans Leinhard, trad.). Boulder, Colorado: Paladin Press.

De Gaulle, Charles (2007). The Flame of the French Resistance. Prólogo de Antony Beevor. Manchester: Guardian, News and Media.

Deleuze, Gilles (1998). Essays Critical and Clinical [Crítica y clínica] (Daniel W. Smith y Michael A. Grego, trad.). Londres y Nueva York: Verso.

Democracy and Class Struggle (2009). Operation Green Hunt: India's War on the People. Londres.

Derrida, Jacques (1993). *Spectres de Marx* [Espectros de Marx]. París: Galilée.

—(1998). *Resistances of Psychoanalysis* [Resistencias del psicoanálisis] (Peggy Kamuf et al., Trad). Stanford: Stanford University Press.

—(2007) *Penser ce qui vient*, Ed. René Major. Derrida - les temps à venir. París: Edition Stock.

—(2009) *Writing and Difference* [La escritura y la diferencia] (Alan Bass, trad.). Londres: Routledge.

Didi-Hubermann, Georges (2009). *Survivance des lucioles* [Supervivencia de las luciérnagas]. París: Minuit.

Dill, Günter (1980). *Clausewitz in Perspective: Materialien zu Carl von Clausewitz: Vom Krieg*. Frankfurt am Main: Ullstein.

Dillon, Michael and Reid, Julien (2009). *The Liberal Way of War: Killing to make life live*. Londres: Routledge.

Douzinis, Costa (2013). *Philosophy and Resistance in Crisis*. Cambridge: Polity Press.

Douzou, Laurent (2010). *La Résistance: Une morale en action*. París: Gallimard.

Drake, Michael (2002). *Problematics of Military Power: Government, Discipline and the Subject of Violence*. Londres: Cass.

Dreyfus, François-Georges (1996). *Histoire de la Résistance*. París: Éditions de Fallons.

Evans, Martin (1997). *The Memory of the Resistance: French Opposition to the Algerian War*. Oxford: Berg Publishers.

Fairhall, David (2006). *Common Ground: The Story of Newam*. Londres: I.B. Tauris.

Fanon, Frantz (2011). *Oeuvres*. Prólogo de Achille Mbembe e Introducción de Magali Bessone. París: La Découverte.

Foot, M. R. D. (1966). *S O E in France: An Account of the Work of the British Special Operations Executive in France 1940-1944*. Londres: Her Majesty's Stationary Office.

—(1993) *S.O.E. The Special Operations Executive 1940-1946*. Londres: Arrow Books.

Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité: La volonté de savoir* [Historia de la sexualidad: La voluntad de saber]. París: Gallimard.

—(2001) *Dits et Écrits I, 1954-1975; II, 1976-1988*. París: Éditions Gallimard.

—(२००३). *Society Must Be Defended* [Hay que defender la sociedad] (David Macey, trad.). Nueva York: Picador.

—(२००१). *Psychiatric Power* [El poder psiquiátrico] (Graham Burchell, trad.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Freud, Sigmund (2001). *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, vol. 21 (James Strachey, trad.). Londres: Vintage.

Gandhi, M. K. (1928). *Satyagraha in South Africa, The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 34. Nueva Delhi.

—(2009). *An Autobiography or the Story of My Experiments with Truth* [Autobiografía de Gandhi: la historia de mis experimentos con la verdad]. Bangalore: Vasam Publications.

—(2010). *Hind Swaraj and Other Writings*. Ed. Anthony J. Parel. Cambridge: Cambridge University Press.

Genet, Jean (2003). *Prisoner of Love* [Un cautivo enamorado], (Barbara Bray, trad.). Nueva York: New York Review of Books.

—(2004). *The Declared Enemy: Texts and Interviews* [El enemigo declarado: artículos y entrevistas] (Jeff Fort, trad.). Stanford: Stanford University Press.

Giap, Vo Nguyen (1972). *La guerra e la politica*. Ed. Emilio Sarzi

Amadé. Milán: Mazzotta Editore.

Girard, René (2010). *Achever Clausewitz: Entretiens avec Benoît Chantre* [Clausewitz en los extremos: Conversaciones con Benoît Chantre]. París: Flammarion.

Glatzer Rosenthal, Bernice (2002). *New Myth, New World, From Nietzsche to Stalinism*. Pennsylvania State University Press.

Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prison Notebooks* [Cuadernos de la cárcel] (Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, trad.). Londres: Lawrence and Wishart.

Campamento de Mujeres por la Paz de Greenham Common (1989). *Resist the Military*. Newbury.

Guevara, Ernesto Che (2005). *Guerra per bande* (Adele Faccio, trad.). Milán: Mondadori.

Hahlweg, Werner (1986). Clausewitz and guerrilla warfare, *Journal of Strategic Studies*, 9:2-3, 127-33.

Hall, Sarah (2007). *The Carhullan Army*. Londres: Faber and Faber.

Harford, Barbara y Hopkins, Sarah (Ed. 1985). *Greenham Common: Women at the Wire*. Londres: The Women's Press.

Hegel, G. W. F. (1956). *The Philosophy of History* [Filosofía de la Historia] (J. Sibree, trad.). Nueva York: Dover Publications Inc.

—(1977). *Phenomenology of Spirit* [Fenomenología del espíritu] (A.V. Miller, trad.). Oxford: Oxford University Press.

Heidseck et al. (2011). *Les jours heureux: Le Programme du Conseil Nationale de la Résistance de mars 11 1944: Comment il a été écrit et mis en oeuvre, et comment Sarkozy accelere sa demolition*. París: La Decouverte.

Hessel, Stéphane (2011). *Indignez Vous! [¡Indignaos!]*. Montpellier: Indigène Éditions.

Heuser, Beatrice (2002). *Reading Clausewitz*. Londres: Pimlico.

- Hinton Tomas, R (1983). *Nietzsche in German Politics and Society, 1890-1918*. Manchester: Manchester University Press.
- Hipperson, Sarah (2005). *Greenham: Non-Violent women - v - the Crown Prerogative*. Londres: Greenham Publications.
- House, Jim y Macmaster, Neil (2006). *Paris 1961: Algerians, State Terror, and Memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Howard, Michael (2002). *Clausewitz*. Oxford: Oxford University Press.
- Jullien, François (2009). *La philosophie inquiétée par la pensée chinoise [La china da que pensar]*. París: Éditions du Seuil.
- Junor, Beth (1995). *Greenham Common Women's Peace Camp: A History of Non-Violent Resistance 1984-1995*. Londres: Working Press.
- Kant, Immanuel (2003). *Critique of Pure Reason [Crítica de la razón pura]*. (Norman Kemp Smith, trad.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Karl, Rebecca E. (2010). *Mao Zedong and China in the Twentieth Century*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Karski, Jan (2012). *Story of a Secret State: My Report to the World [Historia de un estado clandestino]*. Londres: Penguin Books.
- Kojève, Alexandre (1980). *Introduction á la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 [Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas de 1933 a 1939]* en l'École des Hautes Études. París.
- Kokonas, N. A. (2004). *The Cretan Resistance 1941-1945*. Iraklion: 'Mystis' Manouras G.-Tsintaris A. Co.
- Kurlansky, Mark (2006). *Non-Violence: The History of a Dangerous Idea [No violencia: 25 lecciones sobre una idea peligrosa]*. Londres: Vintage Books.

- Lacan, Jacques (2006). *Écrits [Escritos]*. (Bruce Fink, trad.). Nueva York: W. W. Norton & Company.
- Lawrence, T. E. (۲۰۰۲). *Guerrilla*. Ed. Marco Dotti y Simonetta Franceschetti. Roma: Stampa Alternativa.
- Lecaldano, Paolo (۱۹۷۶). *Goya: Die Schrecken des Krieges [Goya: los desastres de la guerra]*. Múnich: List Verlag. Leigh David et al. (2011). *Wikileaks: Inside Julian Assange's War on Secrecy*. Londres: Guardian Books.
- Lenin, V. I. (1962). *Collected Works Volume 11 June 1906–January 1907 [Obras escogidas Volumen 11 junio 1906-enero 1907]*. Londres: Lawrence and Wishart.
- (1975). *What is to be Done: Burning Questions of Our Movement [¿Qué hacer?: Problemas candentes de nuestro movimiento]*. Pekín: Foreign Language Press.
- Levinas, Emmanuel (1989). *The Levinas Reader*. Ed. Sean Hand. Oxford: Basil Blackwell.
- (1990). *Difficult Freedom: Essays on Judaism [Difícil libertad: Ensayos sobre el judaísmo]*. Ed. Sean Hand. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- (1999). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority [Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad]*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- (2009). *Carnets de Captivité et autres inédits*. París: Bernard Grasset/IMEC. Leviné Meyer, Rosa (1973) *Leviné; the Life of a Revolutionary*. Farnborough: Pluto Press.
- Lih, Lars T. (2008). *Lenin Rediscovered: What is to be Done? in Context*. Chicago: Haymarket Books IL.
- (2011), *Lenin*. Londres: Reaktion Books.
- Lloyd Geoffrey y Sirvin, Nathan (2002). *The Way and the Word: Science and Medicine in Early China and Greece*. New Haven y Londres: Yale University Press.

Loraux, Nicole (2006). *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient*

Athens [La ciudad dividida: El olvido en la memoria de Atenas]. (Corinne Pache y Jeff Fort, trad.). Nueva York: Zone Books.

Lukacs, Georg (1971). *History and Class Consciousness [Historia y conciencia de clase]*. (Rodney Livingstone, trad.). Londres: Merlin Books.

—(1977) *Lenin: A Study in the Unity of his Thought [Lenin: La coherencia de su pensamiento]*. Londres: New Left Review Books.

Luxemburgo, Rosa (1970). *Rosa Luxemburg Speaks*. Nueva York: Pathfinder Press.

Mao Zedong (1966). *Quotations from Chairman Mao Tse-tung 1924-1964*, <http://www.campbellmgold.com/> Último acceso: 28/6/2013.

—(1966a). *Basic Tactics* (Stuart R. Schram, trad.). Nueva York: Frederick A. Praeger.

—(1967). *Selected Works of Mao Tse-tung [Obras escogidas de Mao Tse-tung]*. Pekín: Languages Press.

—(2004). *Mao's Road to Power: Revolutionary Writings 1912-Vol. 6*. Ed. Stuart R. Schram. Nueva York: East Gate Book.

Malcolm X (1999). *The Autobiography of Malcolm X*. Nueva York: Ballantine Books.

Marcot, François (ed., 2006). *Dictionnaire historique de la Résistance*. París: Éditions Robert Laffont.

Marèchal, Sylvain (1796). *Manifeste des Egaux [Manifiesto de los iguales]*. www.bataillesocialiste.wordpress.com, último acceso: 6/8/2013.

Marx, Karl (1973). *The Revolutions of 1848 [Las revoluciones de 1848]*. (David Fernbach, trad.). Harmondsworth: Penguin Books.

—(2008). *Civil War in France: The Paris Commune* [La comuna de París]. Nueva York: International Publishers.

Marx, Karl and Engels, Friedrich (1980). *Collected Works* [Obras escogidas], Volumen 16. Londres: Lawrence and Wishart.

—(1983). *Collected Works* [Obras escogidas], Volumen 40. Londres: Lawrence and Wishart.

—(1986). *Collected Works* [Obras escogidas], Volumen 22. Londres: Lawrence and Wishart.

Merlio, Gilbert (2001). *Les résistances allemandes à Hitler*. París: Éditions Tallandier.

Muller, Jean-Marie (2004). *Il principio nonviolenza: una filosofia della pace* (Enrico Payretti, trad.). Pisa: Pisa University Press.

Naughton, John (2000). *A Brief History of the Future: The Origins of the Internet*. Londres.

Negri, Antonio (2004). *Trentatre lezioni su Lenin* [La fábrica de la estrategia: ٣٣ lecciones sobre Lenin]. Roma: Manifesto Books.

—(2005). *Books for Burning: Between Civil War and Democracy in 1970s Italy* (Timothy S. Murphy, trad.). Londres: Verso Books.

Newton, Huey P. (2009). *Revolutionary Suicide*. Nueva York: Penguin Books.

Newton, Isaac (1999). *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy* [Principios matemáticos de la filosofía natural]. (I. Bernard Cohen y Anne Whitman, trad.). Berkeley: University of California Press.

Nietzsche, Friedrich (1969). *On the Genealogy of Morals* [La genealogía de la moral]. (Walter Kaufmann, trad.). Nueva York: Vintage Books.

—(1968). *The Will to Power* [La voluntad de poder]. (Walter Kaufmann y R. J. Hollingdale, trad.). Nueva York: Vintage Books.

—(1977). *Nietzsche Werke Kritische Gesamtausgabe*, 7 (1) hsg., Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Berlín: Walter de Gruyter.

Paret, Peter (2007). *Clausewitz and the State: The Man, his Theories and his Times*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.

Pariser, Eli (2011). *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*. Londres: Penguin Books.

Pasolini, Pier Paolo (1980). *Poésies 1953–1964* [Poemas 1953-1964]. (José Guidi, trad.). París: Gallimard.

—(1992). *I dialoghi*. Roma: Edizioni Riuniti

—(2011). *L'ultima intervista di Pasolini*, Furio Columbi y G. Carlo. Roma: Avagliano Editore.

Peli, Santo. *Storia della Resistenza in Italia*. Turín: Einaudi.

Pettit, Ann (2006). *Walking to Greenham*. Dynas Powys: Honno.

Peukert, Detlef (1989). *Inside Nazi Germany: Conformity, Opposition and Racism in Everyday Life* (David Fernbach, trad.). Harmondsworth: Penguin Books.

Rose, Jacqueline (2007). *The Last Resistance*. London y Nueva York: Verso.

Roy, Arundhati (2012). *Walking with the Comrades* [Caminando con los camaradas]. Nueva York: Penguin Books. Sartre, Jean Paul (2009) *Portraits* (Chris Turner, trad.). Londres, Nueva York y Calcuta: Seagull Books.

Saviano, Roberto (2007). *Gomorra Italy's Other Mafia* [Gomorra]. (Virginia Jewiss, trad.). Londres: Pan Books.

Schmitt, Carl (1980). *Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise*, in Dill, 1980.

—(2007). *La guerre civile mondiale: essais (1943-1978)*, (Céline Jouin, trad. y ed.). Maisons-Alfort: Éditions ère.

—(2007) *Theory of the Partisan: Intermediate Commentary on the Concept of the Political* [Teoría del partisano: Acotación al concepto de lo político]. (G. L. Ulmen, trad.). Nueva York: Telos Press Publishing.

Schram, Stuart (1974). *Mao Tse-Tung Unrehearsed: Talks and Letters 1956-71* (John Chinnery y Tieyun, trad.). Harmondsworth: Penguin Books.

Schroers, Rolf (1961). *Der Partisan. Ein Beitrag zur politischen anthropologie*. Colonia y Berlín: Kiepenhauer und Witsch.

Scott, James C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven y Londres: Yale University Press.

—(1990). *Domination and the Arts of Resistance* [Los dominados y el arte de la resistencia]. New Haven y Londres: Yale University Press.

Semelin, Jacques (2011). *Face au totalitarisme, la résistance civile*. París: André Versailles.

Service, Robert (2010). *Lenin: A Biography* [Lenin: Una biografía]. Londres: Pan Books.

Sharp, Gene y Jenkins, Bruce (2003). *The Anti-Coup*. Fundación Albert Einstein.

Simmel, Georg (1992). *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Gesamtausgabe. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Stiegler, Bernard (1998). *Technics and Time: The Fault of Epimetheus* (Richard Beardsworth y George Collins, trad.). Stanford: Stanford University Press.

Sun Tzu (1971). *The Art of War* [El arte de la guerra] (Samuel B. Griffin, trad.). Oxford: Oxford University Press.

Tartakowski, Danielle (1997). *Les manifestations de rue en France 1918-1968*. París: Publications de la Sorbonne.

Comité Invisible (2009). *The Coming Insurrection* [La insurrección que viene]. Los Ángeles: Semiotext(e).

Thoreau, Henry David (2004). *Walden and Other Writings* [Desobediencia civil y otros escritos]. Ed. Joseph Wood Krutch. Nueva York: Bantam Dell.

Tiqqun (2010). *Introduction to Civil War* [Introducción a la guerra civil]. Los Angeles: Semiotext(e).

Todorov, Tzvetan (2011). *Goya à l'ombre des lumières* [Goya: a la sombra de las luces]. París: Flammarion.

Vaneigem, Raoul (1967). *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations*. París: Gallimard; trad. *The Revolution of Everyday Life* [Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones]. *The Revolution of Everyday Life* [La revolución de la vida cotidiana] (Donald Nicholson-Smith, trad.). Rebel Press 2003.

—(2009) Hans Ulrich Obrist in conversation with Raoul Vaneigem. *E-fluxjournal*, 6 de mayo.

—(2010) *L'État n'est plus rien, soyons tout* [El estado no es ya nada, seamos todo], París: Editions Rue des Cascades.

Vernant, Jean-Pierre (2004). *La Traversée des frontières* [Atravesar fronteras]. París: La Librairie du Seuil.

Virilio, Paul (1990). *Popular Defence and Ecological Struggles* (Mark Polizzotti, trad.). Nueva York: Semiotext.

—(2006). *Velocidad y política* (Mark Polizzotti, trad.). Nueva York: Semiotext.

—(2010). *Bunker Archaeology* (George Collins, trad.). Nueva York: Princeton Architectural Press.

Weber, Max (2009). *From Max Weber: Essays in Sociology*. Ed. H. H. Gerth y C. Wright Mills. Abingdon: Routledge.

Weil, Eric (1955). *Guerre et Politique selon Clausewitz*, *Revue française de science politique* 5, 2 1955, 291-314.

—(1998). Hegel and the State [Hegel y el Estado] (Mark A. Cohen, trad.). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

ESTA EDICIÓN, PRIMERA, DE DE LA RESISTENCIA, SE ACABÓ DE
IMPRIMIR

EN MADRID EN LA IMPRENTA DE GRÁFICAS COFÁS, S.A.

EN NOVIEMBRE DE 2016

www.armaeniaeditorial.com

